EDICION DE LAS OBRAS COMPLETAS
DE
SANTIAGO RAMIREZ, O. P.

BIBLIOTECA DE TEOLOGOS ESPAÑOLES
39

TOMO IX

BIBLIOTECA DE TEOLOGOS ESPAÑOLES

JACOBUS M. RAMIREZ, O.P.

DE GRATIA DEI

IN I-II SUMMAE THEOLOGIAE DIVI THOMAE EXPOSITIO

(QQ. CIX-CXIV)

*

EDITIO PRAEPARATA A VICTORINO RODRÍGUEZ, O.P.

BX
1749
.T6
R3
1992
v. 1

EDITORIAL SAN ESTEBAN
SALAMANCA, 1992

NIHIL OBSTAT: *Fr. Armandus Bandera, O.P.*
Fr. Petrus Arenillas, O.P.

IMPRIMI POTEST: *Fr. Joannes Josephus de León Lastra, O.P.*
Prior Provincialis Provinciae Hispaniae
Matriti, 18 decembris 1991

© Editorial San Esteban, 1992
Apartado 17 - Salamanca (España)
ISBN: 84-87557-04-X Obra completa
ISBN: 84-87557-41-1 Tomo IX
DEPÓSITO LEGAL: S. 33-1974
PRINTED IND SPAIN

IMPRENTA CALATRAVA, S.C.L. Políg. El Montalvo. Salamanca, 1992

NOTULA PRAEVIA EDITORIS

«Gratia autem Dei vita aeterna» (Rom. 6, 23). Hac perspectiva, magis propria theologiae moralis quam theologiae dogmaticae, ut ipsemet auctor saepe meminit, perfecte consonans structurae Summae Theologiae sancti Thomae, adgreditur J. Ramírez, O.P., accuratum commentarium in tractatum Divi Thomae *De gratia Dei*, ad Primam Secundae, quaestionibus 109-114, concinnatum.

Subiectum quidem maximae dignitatis et eo ipso maximae difficultatis, adiunctis insuper controversiis dogmaticis et theologicis saeculo quinto ortis et usque in dies nostros repetitis, quin finis libertatis discutiendi et dissentiendi inter ipsos theologos catholicos praevideatur.

Iuvat tamen, iam inde abhinc animadvertere Ramírez in hac magistrali expositione de gratia Dei, in Universitate Friburgensi Helvetiorum habita, in examen subiicere omnes et singulos articulos tractatus Sancti Thomae eosque locupletare procurat novis apportationibus theologiae biblicae, Sanctorum Patrum, Magisterii Ecclesiae, necnon theologorum omnium temporum melius cognitorum. Non ignorat quidem aut parvipendit nova pronuntiata de necessitate, natura et effectibus gratiae inde a saeculo XIII, tam a Magisterio solemni quan a scholis theologorum dimanantia, quin tamen nimis distrahatur a principali proposito exponendi authenticam doctrinam Sancti Thomae in toto suo contextu historico-doctrinali.

Minus autem indulget historiae controversiarum «de auxiliis», quam bene noverat in suis initiis et in processu posteriori usque ad medium saeculum vigesimum, ut facile est comprobare in suis recensionibus criticis operum *De gratia* primo quadrante huius saeculi editorum *(Boletín de Teología Dogmática*, apud «La Ciencia Tomista» 1919-1927). In puncto centrali huius controversiae inter thomistas et molinistas, de intrinseca vel non intrinseca efficacia gratiae actualis, Ramírez inaequivoce assentit thesi thomistarum cum Sancto Thoma. Anno 1922, legens verba L. Janssens, O.S.B., in suo opere *De gratia Dei et Christi*, «ubi iam diximus, Thomismus ad solvendum problema sese collocat a parte gratiae, et, si fas sit uti hac imagine, bovem cornibus arripit», Ramírez facete, more suo, commentabat: «Me alegro mucho, porque eso es señal de valentía y de franqueza: franqueza y valentía que no tienen los que quieren cogerlo por el rabo» (C.T. 26 [1922] 94).

Tomus ergo IX *Operum omnium*, vol. I et II, Jacobi Ramírez, O.P., *De gratia Dei*, impressioni deditus recurrente anno centenario nativitatis auctoris (25-7-1891), continet textum lectionum de hoc subiecto in Universitate Friburgensi. Iam vero hunc tractatum cyclice exposuit cursibus 1928-1929, 1932-1933, 1936-1937, 1940-1941, 1944-1945. Elaboratio completa, quam ad manus habes, ob suam perfectionem et quantum ex graphia et atramento coniicere possum, correspondet cursui 1936-1937, forsitam finita cursu 1940-1941. Mihi enim alias duas redactiones reliquit, abs dubio prioribus cursibus scriptas, plus minusve schematicas. Insuper, inter folia praedicti textus principalis frequenter schedulas solutas inveni, certo posterioris temporis, quasi indices commentarii iam scripti, quas suppono adminiculum expositionis verbalis in ultimo cursu friburgensi. Has schedulas prae oculis habui in transcribendo manuscriptum principale pro editione.

Ramírez ab *elencho bibliographico* abstinuit ob innumera opera hac de re edita. Illum autem sat completum et ordinatum iuxta periodos, materias et theologos diversarum scholarum videre potes, si libet, apud Franciscum Pérez Muñiz, O.P., in suo commentario in Primam Secundae, qq. 109-114 Summae Theologicae, editione bilingui, T. VI, Madrid, B.A.C. 1956, pp. 585-600. Quoad historiam controversiae «de auxiliis» iuvat addere praedicto elencho opus recentius V. Beltrán de Heredia, O.P., «Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia», Salamanca, B.T.E. 1968, quo completur, ex hac parte, opus A. Astrain, S.J., «Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España», t. IV, Madrid 1913.

Denique, qui conferre velit hanc expositionem Jacobi Ramírez, O.P. cum aliis expositionibus *De gratia* ultimis annis excogitatis, praesertim a theologis «personalismo existentiali» addictis, sub inspiratione Caroli Rahner, S.J., adire potest opus collectivum «Mysterium salutis», Vol. IV, T. II, Madrid 1975, pp. 575-878.

Enumeratio textus, tractatio typographica, compulsatio notarum et indices finales mihi debentur. Ipsum textum intactum transmitto. Distinctio in duo volumina est pure materialis.

VICTORINUS RODRÍGUEZ, O.P.
Matriti, 18 decembris 1991

INDEX RERUM SYNTHETICUS

LIBER PRIMUS
DE NECESSITATE GRATIAE
(AD Q.CIX)

INTRODUCTIO 1
1. Momentum tractatus de Gratia 1
2. Modus tractandi de Gratia in toto systemate theologico . 4
3. Difficultas huius tractatus 12
4. Divissio tractatus de Gratia 13
5. Bibliographia 16
6. De nomine «gratia» 17
7. Haereses circa gratiam 20
A. Haereses per defectum necessitatis gratiae 21
a) Pelagianismus purus 22
b) Pelagianismus moderatus vel semipelagianismus 27
B. Haereses per excessum necessitatis gratiae 37
a) Protestantismus purus 38
b) Protestantismus moderatus vel semiprotestantismus 40

QUAESTIO CIX
DE NECESSITATE GRATIAE

PROLOGUS: Ratio et divisio quaestionis 47

SECTIO PRIMA
DE NECESSITATE GRATIAE IN GENERE

Art. 1. Utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit 61
§ I. De necesitate gratiae ad cognoscendas veritates ordinis supernaturalis 62

Pius ... ial Library

§ II. De necessitate gratiae ad cognoscendas veritates ordinis naturalis 80
§ III. De dependentia hominis a Deo in intelligendo 99

Art. 2. Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia 107
§ I. Sensus terminorum ac quaestionis 108
§ II. De necessitate gratiae ad actus salutares seu ad bona supernaturalia volenda et operanda 111
§ III. De necessitate gratiae ad actus ethice bonos seu ad bonum morale naturale virtutis acquisitae eligendum et agendum 120
A. Pro humana natura in statu naturae integrae 120
B. Pro humana natura in statu naturae purae 122
C. Pro humana natura in statu naturae lapsae 123
§ IV. De dependentia hominis a Deo in volendo et operando 148

SECTIO SECUNDA
DE NECESSITATE GRATIAE IN SPECIE

CAPUT I. DE NECESSITATE GRATIÆ CONTRA HAERESIM PELAGIANAM 159

Art. 3. Utrum homo posssit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia 161
§ I. De necesitate gratiae ad amorem salutarem Dei 162
§ II. De necessitate gratiae ad amorem naturalem Dei 165
A. Explicatio terminorum 165
B. De dilectione naturali Dei in statu naturae integrae 172
C. De dilectione naturali Dei in statu naturae purae 196
D. De dilectione naturali Dei in statu naturae lapsae 200

Art. 4. Utrum homo sine gratia per sua naturalia legis praecepta implere possit 219
§ I. De sensu et statu quaestionis 219
§ II. De necessitate gratiae ad impletionem legis divinae secundum documenta fidei 232
§ III. De necessitate gratiae ad impletionem divinae legis secundum scientiam theologicam 241
A) Historia quaestionis 241
B) De necessitate gratiae ad observanda praecepta naturalia divinae legis 256
1. De impletione legis naturalis in statu naturae integrae 256
2. De impletione legis naturalis in statu naturae purae 259
3. De impletione legis naturalis in statu naturae lapsae 261
C) De necessitate gratiae ad observanda praecepta supernaturalia divinae legis 277
1. De observantia legis supernaturalis quoad modum meritorium 277
2. De observatione legis supernaturalis quoad solam substantiam boni operis 278
§ IV. Solvuntur difficultates 300
§ III. Corollaria ex hucusque dictis 301

Art. 5. Utrum homo possit mereri vitam aeternam sine gratia 304

CAPUT II. DE NECESSITATE GRATIAE CONTRA HAERESIM SEMIPELAGIANAM 317

Art. 6. Utrum homo posssit seipsum ad gratiam praeparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiae 317
§ I. Status quaestionis 318
§ II. De necessitate gratiae pro praeparatione positiva ad gratiam habitualem 327

A. De necesssitate huius gratiae secundum fidem catholicam 328
B. De necessitate huius gratiae secundum scientiam theologicam 339
1. Quomodo gratia sit necessaria ad hoc, ut homo praeparetur ad gratiam habitualem 340
a) Expositio historica theologiae huius quaestionis 340
b) Solutio speculativa huius problematis 363
2. Quomodo gratia Dei interior sit necessaria ad hoc, ut homo praeparetur ad gratiam habitualem 372
§ III. De necessitate gratiae pro praeparatione positiva ad gratiam actualem ... 375

Art. 7. Utrum homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiae 385
§ I. Status quaestionis 387
§ II. De necessitate gratiae ad resurrectionem salutarem a peccato 395
A De necessitate gratiae pro resurrectione salutari perfecta 395
B De necessitate gratiae pro resurrectione salutari imperfecta 405
§ III. De necessitate gratiae pro resurrectione mere morali sue naturali a peccato 410

Art. 8. Utrum homo sine gratia possit non peccare 420
§ I. Sensus quaestionis 421
§ II. De necessitate gratiae ad vitandum peccatum, secundum documenta fidei 437
§ III. De necessitate gratiae ad vitandum peccatum, secundum scientiam theologicam 458
A. De necessitate gratiae ad salutariter vitandum peccatum 459
B. De necessitate gratiae ad mere honeste vitandum peccatum 460
1. Expositio historico-critica doctrinae theologorum 461

2. Solutio speculativa huius quaestionis 476
a) De necessitate gratiae ad vitanda peccata contra legem supernaturalem 477
b) De necessitate gratiae ad vitanda peccata contra legem naturalem 482
α) Pro homine in statu naturae integrae 482
β) Pro homine in statu naturae purae 483
γ) Pro homine in statu naturae lapsae 485
§ IV. Corollarium de dispositione negativa ad gratiam 502

Art. 9. Utrum ille, qui iam consecutus est gratiam, per se ipsum possit operari bonum, et vitare peccatum, absque alio auxilio gratiae 510
§ I. Necessitas gratiae pro conservatione iustitiae acceptae, secundum documenta fidei 511
§ II. Necessitas gratiae pro conservatione iustitiae acceptae, secundum scientiam theologicam 530
A. Ex parte gratiae, quae requiritur .. 530
B. Ex parte necessitatis gratiae requisitae 535

Art. 10. Utrum homo in gratia constitutus indigeat auxilio gratiae ad perseverandum 542
§ I. Status quaestionis 542
§ II. De necessitate gratiae ad perseverantiam finalem mere et vere potentialem 549
§ III. De necesitate gratiae ad perseverantiam finalem actualem 552

LIBER SECUNDUS
DE GRATIAE ESSENTIA, CAUSA ET EFFECTU
(Ad QQ. CX-CXIV)

QUAESTIO CX
DE GRATIA DEI QUANTUM AD EIUS ESSENTIAM

PROLOGUS: Ratio et divisio quaestionis 577

CAPUT .I DE ESSENTIA GRATIAE QUATENUS EST ENS QUODDAM 579

Art. 1. Utrum gratia ponat aliquid in anima 580
Art. 2. Utrum gratia sit qualitas animae 589
Art. 3. Utrum gratia sit idem quod virtus 609
Art. 4. Utrum gratia sit in essentia animae sicut in subiecto, an in aliqua potentiarum 624

CAPUT II. DE ESSENTIA GRATIAE QUATENUS EST ENS ORDINIS DIVINI ... 633

Art. 1. De essentia gratiae quatenus est ens divinum secundum doctrinam fidei 633
Art. 2. Expositio theologica doctrinae fidei de essentia gratiae prout est ens divinum 644
§ I. De essentia gratiae, prout est deificatio quaedam animae 644
§ II. De essentia gratiae, prout est recreatio vel renovatio imaginis supernaturalis Dei in anima iusti 658

QUAESTIO CXI
DE DIVISIONE GRATIAE

PROLOGUS. Ratio et divisio quaestionis 673

CAPUT I. DE DIVISIONE GRATIAE APUD S. THOMAM 675

Art. 1. Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam 675
Art. 2. Utrum gratia convenienter dividatur per operantem et cooperantem 685
§ I. De formula «gratia operans» et «gratia cooperans» 690
§ II. De ipsa divisione gratiae in operantem et cooperantem 693
A. De divisione gratiae actualis in operantem et cooperantem 694
B. De divisione gratiae habitualis in operantem et cooperantem 701

Art. 3. Utrum gratia convenienter dividatur in praevenientem et subsequentem 705
§ I. De formula «gratia praeveniens» et «gratia subsequens» 705
§ II. De ipsa divisione gratiae in praevenientem et subsequentem 708
A. De divisione gratiae actualis in praevenientem et subsequentem 708
B. De divisione gratiae habitualis in praevenientem et subsequentem 710

Art. 4. Utrum gratia gratis data convenienter dividatur ab Apostolo 713

Art. 5. Utrum gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens 721

CAPUT. II. DE ALIIS DIVISIONIBUS GRATIAE APUD ALIOS THEOLOGOS 727

PROLOGUS 727

Art. 1. De distinctionibus communibus gratiae actuali et habituali 727
§ I. De distinctionibus gratiae communibus gratiae actuali et habituali, per prius tamen convenientibus gratiae habituali 728
A. De divisione gratiae in sanantem et elevantem 728
1. De formula «gratia sanans» et «gratia elevans» 728

2. De ipsa divisione gratiae in sanantem et elevantem ... 732
a) De divisione gratiae habitualis in sanantem et elevantem ... 733
b) De divisione gratiae actualis in sanantem et elevantem ... 735
B. De divisione gratiae in gratiam Dei et gratiam Christi ... 738
§ II. De distinctionibus gratiae communibus gratiae actuali et habituali, per prius tamen convenientibus gratiae actuali .. 739
A. De formula «gratia excitans» et «gratia adiuvans» ... 742
B. De ipsa divisione gratiae in excitantem et adiuvantem ... 743
1. De divisione gratiae actualis in excitantem et adiuvantem ... 743
a) Relate ad actus mere salutares, disponentes ad iustificationem ... 744
b) Relate ad actus meritorios, subsequentes iustificationem impii ... 749
2. De divisione gratiae habitualis in excitantem et adiuvantem ... 751
Art. 2. De distinctionibus propriis gratiae actuali vel gratiae habituali ... 752
§ I. De distinctionibus propriis soli gratiae habituali ... 752
A. De distinctione propria gratiae habituali Christi ... 753
B. De distinctione propia gratiae habituali membrorum Christi ... 754
§ II. De distinctionibus propriis soli gratiae actuali ... 756
A. Distinctio gratiae actualis in internam et externam ... 7563
B. Distinctio gratiae actualis internae in sufficientem et efficacem ... 758
1. De formula «gratia sufficiens» et «gratia afficax» ... 758
2. De ipsa divisione gratiae in sufficientem et efficacem ... 764

a) De exsistentia divisionis gratiae in sufficientem et efficacem ... 764
b) De natura divisionis gratiae in sufficientem et efficacem ... 777
c) De subdivisionibus tum gratiae sufficientis tum gratiae efficacis ... 782
α) Subdivisiones gratiae sufficientis ... 783
β) Subdivisiones gratiae efficacis ... 784

CAPUT. III. DIVISIO COMPLETA ET SYSTEMATICA GRATIAE ... 785

QUAESTIO CXII
DE CAUSA GRATIAE

PROLOGUS. Ratio et divisio quaestionis ... 791

Art. 1. Utrum solus Deus sit causa efficiens gratiae . 793
§ I. De ipsa causa efficienti gratiae habitualis ... 794
A. De causa efficienti physica gratiae habitualis ... 795
1. De causa physica principali gratiae ... 795
2. De causa physica instrumentali gratiae ... 800
B. De causa efficienti morali gratiae habitualis ... 801
1. De causa efficienti meritoria gratiae habitualis ... 801
2. De causa efficienti suassoria vel deprecatoria gratiae habitualis .. 802
§ II. De modo quo causatur gratia habitualis 803

Art. 2. Utrum requiratur aliqua praeparatio sive dispositio ad gratiam ex parte hominis ... 815
§ I. De ipsa dispositione vel praeparatione ad gratiam secundum se ... 815
A De exsistentia alicuius dispositionis ad gratiam ... 816

B De natura vel essentia dispositionis ad gratiam ... 817
§ II. De propria causa efficienti dispositionis ad gratiam ... 818

Art. 3. Utrum necessario detur gratia se praeparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est ... 821
§ I. De sensu axiomatis «facienti quod in se est Deus non denegat gratiam» apud S. Thomam ... 22
§ II. De sensu axiomatis «facienti quod in se est Deus non denegat gratiam» apud alios theologos ... 826

Art. 4. Utrum gratia sit maior in uno quam in alio . 835
§ I. De facto et natura inaequalitatis initialis gratiae ... 836
§ II. De causa inaequalitatis gratiae ... 839

Art. 5. Utrum homo possit scire se habere gratiam . 842
§ I. An homo iustus necessario debeat scire se habere gratiam ... 843
§ II. An homo iustus scire possit se habere gratiam habitualem ... 844
A. Doctrina fidei circa possibilitatem cognitionis status gratiae ... 847
B. Doctrina theologica circa eamdem possibilitatem ... 852

QUAESTIO CXIII
DE IUSTIFICATIONE IMPII

Prologus. Ratio et divisio quaestionis ... 861

Caput. I. De ipsa iustificatione impii secundum se ... 869

Art. 1. Utrum iustificatio impii sit remissio peccatorum ... 869
§ I. De nomine «iustificationis impii» ... 870
§ II. De re «iustificationis impii» ... 872

Art. 2. Utrum ad remissionem culpae, quae est iustificatio impii, requiratur gratiae infusio ... 880
§ I. An requiratur gratiae infusio ad iustificationem in fieri ... 881

§ II. An requiratur gratiae infusio ad iustificationem in facto esse ... 882

Art. 3. Utrum ad iustificationem impii requiratur motus liberi arbitrii ... 886

Art. 4. Utrum ad iustificationem impii requiratur motus fidei ... 890

Art. 5. Utrum ad iustificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum ... 899

Art. 6. Utrum remissio peccati debeat numerari inter ea quae requiruntur ad iustificationem impii ... 905

Art. 7. Utrum iustificatio impii fiat in instanti vel successive ... 908

Art. 8. Utrum gratiae infusio sit prima ordine naturae inter ea quae requiruntur ad iustificationem impii ... 918
§ I. De naturali ordine generationis seu causalitatis materialis inter ea quae concurrunt ad iustificationem ... 919
§ II. De naturali ordine perfectionis seu causalitatis formalis inter ea quae concurrunt ad iustificationem ... 921

Art. Compl.: De divisione iustificationis ... 925

Caput. II. De comparatione iustificationis impii cum aliis operibus divinis ... 931

Art. 9. Utrum iustificatio sit maximum opus Dei ... 931
§ I. De comparatione iustificationis cum opere naturali creationis ... 932
§ II. De comparatione iustificationis impii cum aliis operibus ordinis supernaturalis quoad substantiam ... 934
A. Comparatio iustificationis impii cum operibus supernaturalibus quoad substantiam ad Christum pertinentibus ... 934

B. Comparatio iustificationis impii cum operibus supernaturalibus quoad substantiam ad ceteros homines pertinentibus 935

Art. 10. Utrum iustificatio impii sit opus miraculosum 937

QUAESTIO CXIV
DE MERITO

PROLOGUS. Ratio et ordo quaestionis 947

CPUT. I. DE MERITO THEOLOGICO SUPERNATURALI IN GENERE 951

Art. praevius. De merito theologico supernaturali 951
§ I. De formula «meritum theologicum supernaturale» 951
§ II. De ipsa re meriti theologici supernaturalis 954
A. De essentia meriti theologici supernaturalis 952
B. De divisione meriti theologici supernaturalis 965
1. De historia divisionis meriti theologici supernaturalis 966
2. De ipsa divisione meriti theologici supernaturalis secundum se considerata 972

Art. 1. Utrum homo possit aliquid mereri a Deo 974
§ I. De ipso facto meriti supernaturalis apud Deum 974
§ II. De modo meriti theologici supernaturalis hominis iusti apud Deum 985

CAPUT. II. DE MERITO THEOLOGICO SUPERNATURALI IN SPECIE 995

Art. 2. Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam aetermam 996

Art. 3. Utrum homo in gratia constitutus possit mereri vitam aeternam de condigno 999
§ I. De merito ex condigno gloriae essentialis 1000

§ II. De merito ex condigno gloriae accidentalis 1006

Art. 4. Utrum gratia sit principium meriti principalius per caritatem quam per alias virtutes .. 1009

Art. 5. Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam 1015
§ I. De merito primae gratiae actualis 1016
§ II. De merito primae gratiae habitualis . 1017

Art. 6. Utrum homo possit alteri mereri primam gratiam 1023
§ I. De merito ex condigno primae gratiae pro alio 1024
§ II. De merito ex congruo primae gratiae pro alio 1027

Art. 7. Utrum homo possit sibi mereri reparationem post lapsum 1029

Art. 8. Utrum homo possit mereri augmentum gratiae vel caritatis 1033

Art. 9. Utrum homo possit perseverantiam finalem mereri 1039

Art. 10. Utrum temporalia bona cadant sub merito 1046

INTRODUCTIO

A. *Momentum tractatus De Gratia*

1. Non est cur plurimis extollamus momentum tractatus de gratia Dei. Inter omnes auctores Scripturarum, nullus est qui tam alte tamque profunde locutus sit sicut Apostolus Paulus. Cuius quidem sapientiae testimonium reddidit tolus Paulus. Apostolorum Princeps, Petrus, cum ait: «Carissimus noster Paulus, *secundum datam sibi sapientiam*, scripsit vobis, sicut et in omnibus epistolis... in quibus sunt quaedam *difficilia intelllectu...*» [1]. Quod et ipse Paulus sincere fatetur scribens ad corinthios: «*Sapientiam autem loquimur inter perfectos*, sapientiam vero non huius saeculi, neque principum huius saeculi, qui destruuntur, sed *loquimur Dei sapientiam in mysterio*, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram, quam nemo principum huius saeculi cognovit; sed sicut scriptum est quod oculus non vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus his qui diligunt illum; nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum, Spiritus enim *omnia scrutatur, etiam profunda Dei*» [2]. Iam vero, ut optime notat S. Thomas, *tota* doctrina et praedicatio Pauli *est de gratia Christi*, sive in ipso Christo considerata, sive in corpore eius mystico, quae est Ecclesia. Et secundum diversas considerationes gratiae

---

[1] *II Petr.* 3, 15-16.
[2] *I Cor.* 2, 6-10.

distribuit S. Doctor epistolas paulinas[1]. Unde merito appellari potest S. Paulus *Apostolus gratiae Dei;* et inde concludere possumus altitudinem et profunditatem huius materiae tractandae.

Et quidem legenti et meditanti Epistolas Pauli, illico apparet saepius et instanter, oportune et importune, contraponere naturam et gratiam, Legem et Gratiam, peccatum et Gratiam. Quae tamen oppositio non est eiusdem generis neque eiusdem gradus.

Nam *peccato gratia e diametro opponitur,* quia per peccatum efficimur servi peccati; per gratiam servi et membra Christi et filii Dei, quasi coheredes cum Christo; gratia nobis datur et communicatur per Christum, secundum Adamum, a quo structura; peccatum nobis transmittitur ex origine per Primum Adam, a quo ruina. Quae ergo est oppositio inter Adam et Christum in ordine morali, eadem est inter peccatum et gratiam (Cf. *Rom.*, cap. 5).

Sed et *naturae etiam contraponitur gratia;* quia naturam trahimus ab Adam per naturalem generationem, quae animalis et terrena est, sicut et Adam terrenus et animalis fuit; gratiam vero trahimus a Christo per regenerationem spiritualem et supernaturalem, quae coelestis et divina est, sicut et Christus de coelo et divinus est[2]. Haec tamen oppositio non est sicut inter peccatum et gratiam, sed solum sicut inter naturale, imperfectum, et mere humanum ex una parte, et supernaturale, perfectum et divinum ex alia parte; qui tamen termini non sunt homogenei, et inde est quod minima gratia maioris dignitatis et perfectionis est quam tota natura. Quod quidem S. Thomas simplici et nervoso verbo expressit, dicens: «bonum universi est maius quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere; *sed bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae*

[1] S. THOMAS, *Prologus in Epistolam ad Rom.*, qui est veluti prologus generalis ad omnes epistolas Pauli, edit. Marietti, 1912, t. 1, p. 3; et *Prologus in Epistolam Ad Hebr.*, t. 2, p. 288 a.
[2] *I Cor.* 15, 45-49.

totius universi»[1]; quae verba semper sunt die noctuque prae oculis habenda, ut ibidem adnotat Caietanus. Et alibi idem S. Doctor scribit: «gratia elevat hominem ad vitam quandam quae est *supra conditionem omnis naturae creatae;* est enim esse gratiae supra esse naturale et hominis et angeli, quae sunt supremae creaturae»[2]. Unde dicere debemus quod ordo gratiae est ordo supernaturalis; et quia tota theologia sacra, in quantum huiusmodi, est de ordine supernaturali, inde est quod tota theologia sacra est de gratia aliquo modo, vel sicut de materia *quae* consideratur, ut in praesenti tractatu, vel sicut de principio seu medio *quo* consideratur, quia medium cognoscendi in sacra theologia est ex divina revelatione, quae est gratia quaedam. Gratia ergo pervadit totam sacram theologiam, veluti anima eius.

Et ratione huius oppositionis *in ordine sufficientiae ad salutem aeternam*, S. Augustinus inscripsit opus *De natura et gratia:* et quia vis naturae in ordine ad bonum maxime residet in libero arbitrio, ideo aliud opus inscripsit: *De libero arbitrio et gratia.* Et post Augustinum, alii Patres et theologi hanc inscriptionem suis operibus apposuerunt, ut Anselmus, Bernardus, et posterioribus temporibus Dominicus de Soto. Nostris etiam temporibus Scheeben scripsit opus cui titulus: Natur und Gnade[3]; et Del Prado grande opus edidit *De gratia et libero arbitrio* (Frigurgi Helv. 1907).

Deninque Paulus *contraponit Legem et gratiam,* non quidem sicut res bonas diversi generis, ut erat oppositio inter naturam et gratiam, sed sicut res bonas eiusdem ordinis supernaturalis, quarum tamen una est imperfecta, sicut puer, et alia perfecta, sicut vir. Unde et Lex data fuit per Moysem Judaeis adhuc carnalibus, et in tabulis lapideis; gratia vero datur christianis, spiritualibus, per Jesum Christum[4], in tabulis cordis.

[1] S. THOMAS, I-II, 113, 9 ad 2.
[2] *IV Sent.* dist. 5, q. 1, art. 3, qla. 1.
[3] Ed. Grabmann, München, 1922.
[4] *Epist. ad Hebraeos.*

Et Paulus totus est in ostendendo quod ad salutem, quam peccando perdidimus, non sufficiunt sola natura nec sola Lex vetus. Lex autem nova, quae est lex gratiae et lex amoris, est quae salutem mundo afferre potest, non quatenus mera lex, in littera, sed quatenus gratia, in spiritu. Quam Pauli doctrinam sellemniter declaravit Concilium Tridentinum quando docuit quod «non modo *gentes* per vim naturae, sed ne *iudaei* quidem per ipsam etiam litteram legis Moysi inde (=a peccato) liberari aut surgere possunt»[1]. Unde definit quod «si quis dixerit hominem suis operibus quae vel per humanae naturae vires vel per legis doctrinam fiant, absque divina per Jesum Christum gratia posse iustificari coram Deo, a.s.»[2].

Constat ergo momentum huius tractatus: a) in ordine *vitae* christianae seu moralis supernaturalis: est veluti *anima* et principium eius *formale* ideoque formale principium *essendi et operandi* supernaturaliter; b) in ordine *doctrinae* seu cognitionis theologicae: principium etiam *cognoscendi* omnia supernaturalia, quia etiam divina revelatio est quaedam gratia. Quo in sensu universa Theologia est directe vel indirecte de gratia et ex gratia.

B. *Modus tractandi de gratia*

2. Et inde apparet modus tractandi de gratia seu angulus visionis ex quo gratia considerari debet a theologo. Nam tractatus de gratia potest considerari a theologo sub triplici respectu: 1.º, relate ad hominem *lapsum*, quem *sanare* et sublevare intendit, ut sit veluti remedium quo liberatur homo lapsus a captivitate peccati et diaboli, et a vulneribus acceptis aliquo modo sanatur; et hoc modo consideravit gratiam Magister Sententiarum, quem postea multi theologi secuti

[1] CONCILIUM TRIDENTINUME, Ses. 6, cf. Denz. 793.
[2] *Ibidem*, can. 1, Denz. 811.

sunt, utpote qui commentaria ediderunt in opus Magistri[1]. Sed quia in hac consideratione separatur tractatus de ipsa gratia (II Sent.) a tractatu de virtutibus infusis, quibus potentiae animae et partes eius *formaliter* reparantur (III Sent.), ideo alii theologi consideraverunt, 2.º, tam gratiam quam virtutes infusas relate *ad Christum Redemptorem*, a quo, veluti a medico divino, sanantur omnes partes naturae vulneratae, mediantibus gratia et virtutibus; et hoc modo gratiam considerare solent moderni theologi, qui manualia scripserunt, veluti effectum vel sequelam quandam redemptionis; unde et tractatum de gratia et virtutibus infusis locare solent immediate post tractatum de Incarnatione Verbi.

3. At nemo non videt quod iste duplex modus considerandi gratiam, licet practicus sit, et paraeneticus, non est tamen usquequaque scientificus si in toto complexu vel systemate partium sacrae theologiae consideretur. Nam in primis, uterque modus deficit in eo quod considerat gratiam scundum id quod est *per accidens*, non secundum id quod est per se; *accidit* enim gratiae quod prius fuerit peccatum in homine, *per se* vero gratia requiritur ad efficaciter perveniendum in vitam aeternam: quia ergo redemptio supponit peccatum, gratia etiam, prout a Redemptore, *per accidens* seu in munere secundario inspicitur, prout scilicet est formaliter *sanans*, et non prout est per se primo *elevans*. Itaque tam Magister Sententiarum quam moderni manualistae considerant gratiam secundum id quod ei per accidens et secundario convenit, non vero secundum id quod ei convenit per se; nam etiam ante peccatum Adamus habuit gratiam, et quidem eiusdem speciei ac nostra, quae tamen non erat sanans et redimens, sed mere elevans; et idem dic de gratia angelorum, quae minime est sanans, cum non fuerit data angelis peccantibus, qui nec redempti fuerunt.

[1] PETRUS LOMBARDUS, *Ii Sent.* dist. 26-29; *III Sent.* dist. 23 usque ad finem.

Praeterea deficiunt in eo quod considerationem gratiae reducunt ad principia secundaria eius; nam consideratio Magistri Sententiarum fit secundum causam *quasi materialem gratiae, quae* est homo lapsus veluti *subiectum* eius, quae consideratio est omnino inferior; similiter alii theologi, licet perfectius gratiam inspiciant per ordinem ad causam efficientem eius, scilicet ad Christum redemptorem, non tamen omnino perfecte, tum quia causa efficiens est extrinseca, tum etiam quia humanitas Christi est solum causa *instrumentalis*, ideoque aliquo modo secundaria gratiae; debuisset ergo considerari causa principalis, quae est Deus ipse, etiam non incarnatus.

Denique, neuter modus est sibi constans in suo angulo visionis; nam modus Magistri separat gratiam et virtutes infusas, quae tamen sunt necessario et naturaliter unitae, eodemque modo deficit sicut psychologus separans tractatum de anima et de potentiis eius; nec enim sola gratia sanat liberum arbitrium vulneratun peccato originali, sed etiam virtutes infusae. Pariter modus theologorum modernorum deficit non solum quia non resolvunt causam instrumentalem gratiae usque ad causam principalem et per se, sed etiam quia separant considerationem causae instrumentalis coniunctae a consideratione causae instrumentalis separatae, quae tamen deberent simul considerari antequam earum effectus considerarentur. Quia ergo humanitas Christi est causa instrumentalis coniuncta gratiae, sacramenta Novae Legis causae instrumentales separatae eiusdem gratiae, logice deberet prius considerari Incarnatio et Sacramenta ante considerationem gratiae, et tamen isti theologi omnia involvunt, considerantes prius Incarnationem, deinde gratiam et virtutes infusas, tertio Sacramenta.

4. Ideo ergo, 3.º est alius modus considerandi gratiam primo et per se *in ordine ad causam finalem*, scilicet relate ad beatitudinem supernaturalem obtinendam quae in visione faciali Dei consistit veluti unicum medium proportionatum, adaequatum et efficax ad talem finem, pro omni creatura capaci beatitudine in quocumque statu inveniatur, scilicet non solum pro homine, sed pro angelis, et quidem pro homine non solum lapso et vulnerato, sed et pro homine sano, secundum illud: «gratia Dei vita aeterna»[1], et illud: gratia semen gloriae[2].

Et sub hoc angulo visionis considerat gratiam S. Thomas in Summa Theologica, et quidem merito, quia non solum e radice illustrat ea quae alii modi considerandi illustrare conabantur, sed etiam optime connectitur cum toto systemate scientifico Sacrae Theologiae, considerans *per se* suum obiectum, et sibi constans in partibus suis, perfecta coherentia.

Per se quidem considerat suum obiectum, quia gratia tota quanta est ordinatur ad gloriam seu beatitudinem supernaturalem, propter quam obtinendam vel adipiscendam per se primo datur[3]; unde et gloria nihil est aliud quam gratia consummata seu ad finem suum connaturalem perducta; et quidem *maxima coherentia*, quia ex isto fine supernaturali, deducit propriam causam *efficientem*, quae Deus ipse est; causae vero instrumentales secundario et quasi per accidens ei conveniunt, eo quod sine illis Deus gratiam producere potest et aliquando producit, ut in Adamo innocenti et in Angelis et in Christo homine, et cetera quae ad hanc rem conducere possunt; *neque partes organismi supernaturalis separat*, scilicet gratiam et virtutes infusas, sed naturali connexione eas evolvit, eo quod, statim post hunc tractatum, considerat virtutes infusas per totam fere II-II. Unde, cum gratia per se primo seu ratione finis operis seu immanentis sit *moralis*, quia spectat ad principium actus humani supernaturalis, idest salutaris seu ad salutem aeternam conducentis, et in morali consideratione primatum teneat *finis*, ut patet ex dictis supra, q. 1, apparet quam vere et profunde

---

[1] *Rom.* 6, 23.
[2] *I Petri*, 1, 23; *I Joan.* 3, 9.
[3] I-II, 5, 5-7.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES!

S. Thomas hunc tractatum locaverit: in aliis vero considerandi modis, angulus visionis potius est dogmaticus quam moralis, nempe relative ad naturam hominis, secundum accidentalem conditionem lapsus (Magister Sententiarum) vel relative ad conditionem secundariam largientis gratiam, scilicet assumptionem humanae naturae a Deo. Secundario tamen consideratio S. Thomae est dogmatica, quatenus non solum tangit has duas conditiones accidentales recipientis vel largientis gratiam, sed etiam conditionem essentialem largientis quae est gubernatio supernaturalis seu executio providentiae supernaturalis et praedestinationis. Per collationem enim gratiae Deus exequitur ordinem stabilitum a sua providentia supernaturali, cuius pars est praedestinatio. Unde merito N. del Prado ait quod «quae ad gratiam Dei spectant, sic cum divina praedestinatione intimo nexu connectuntur, ut si quis vera ac solide fundata circa Dei gratiam non docuerit, nec de praedestinatione veram tenebit sententiam, nec de scientia Deique voluntate rectos sermones loquitur» [1].

Simul etiam *e radice et profundius illustrat elementa considerata ab aliis theologis.* Nam ex tota connexione tractatuum I-II apparet quod *natura lapsa nequit propriis viribus resurgere a peccato* et regnum coelorum seu beatitudinem coelestem arripere, cum nec vires naturales naturae ut sic seu principia interiora et immanentia actus humani ad hoc sufficiant [2]; quod et *confirmatur* ex eo quod lex sola vetus, quae maxime erat in praeceptis legis naturalis, non sufficiebat ad salutem [3]; apparet quoque *insufficientia solius Legis positivo-divinae* in tota sua complexitate praeceptorum ad salutem, licet sit quoddam principium exterius supernaturale seu divinum actus humani supernaturalis, quatenus

[1] N. DEL PRADO, *De gratia et libero arbitrio*, t. I, introduct. n. 1, p. VI.
[2] S. THOMAS, I, 77-89, pro potentiis animae; I-II, 49-89 pro habitibus.
[3] I-II, 94, 100, maxime art. 12, utrum praecepta moralia Veteris Legis iustificarent.

illuminat intellectum ut recte imperet ad agendum [1], quia actus salutaris, qui debet esse actus humanus completus seu perfectus maxime consistit in recta electione et in recta executione seu operatione, quae non datur e solo intellectu neque ideo a sola doctrina legis. Unde Paulus dicebat: «non auditores legis iusti sunt apud Deum, sed *factores legis* iustificabuntur» [2]; et Jacobus: «estote autem *factores verbi* et non auditores tantum, fallentes vosmetipsos» [3]. Et ipse Christus Jesus prius dixerat: «Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum coelorum, sed qui *facit* voluntatem Patris mei, qui in coelis est, ipse intrabit in regnum coelorum ... Omnis ergo qui audit verba mea haec et facit ea, assimilabitur viro sapienti, qui aedificavit domum suam super petram...; et omnis qui audit verba mea haec et non facit ea, similis est viro stulto, qui aedificavit domum suam super arenam» [4]. Inde ergo, ultra meram legem illustrantem intellectum, requiritur gratia quae moveat et adiuvet et intellectum et voluntatem ad recte eligendum et sperandum. Non quidem quod Lex sit mala aut inutilis, sed quod sit de se insufficiens ad salutem consequendam; et ideo una cum lege ad perfectum adducta requiritur gratia et quidem primordialiter, ad salutem consequendam; quod quidem obtinetur in Lege Nova seu in Evangelio, quae principaliter consistit in gratia Spiritus Sancti, a quo littera vim habet cooperandi ad opera salutaria [5].

Cum ergo nec sola natura nec sola Lex sine gratia valeant hominem liberare a servitute peccati et diaboli, recte homo lapsus cum Apostolo clamat: «infelix ego homo quis me liberabit de corpore mortis huius? *Gratia Dei* per Jesum Christum Dominum nostrum» [6]. Et hoc est aequivalenter

[1] I-II, 90-105.
[2] *Rom.* 2, 13.
[3] *Jacobi*, 1, 22.
[4] *Matt.* 7, 21, 24, 26.
[5] S. THOMAS, I-II, 106, 1.
[6] *Rom.* 7, 24-25.

dicere quod in ordine salutis aeternae consequendae, gratia Dei est *totum*, alia vero, sive natura sive lex sine gratia sunt nihil. Unde et Apostolus dicebat recte: «gratia Dei sum id quod sum»[1], idest, ut adnotat S. Thomas, «ex me nihil sum, sed id quod sum gratia Dei sum, idest ex Deo, non ex me...; et dicit: id quod sum, quia homo sine gratia nihil est»[2]. Quod et Ecclesia eleganter exprimit in Liturgia: «sine tuo munere, nihil est in homine, nihil est innoxium», et propterea rogat: «lava quod est sordium, *riga quod est aridum*, sana quod est saucium; flecte quod est rigidum, fove quod est frigidum, rege quod est devium»[3].

Et Augustinus *hanc imaginem irrigationis divinae gratiae in terram aridam et inviam et inaquesam animae nostrae*, eloquenter describit, dicens: «Anima mea velut terra sine aqua, non mihi, sed tibi: sitire tibi possum, me irrigare non possum»[4]. Gratia vero est *pluvia voluntaria*, idest *omnino gratis data:* «intelligitur-prosequitur Augustinus-ipsa gratia *pluvia voluntaria*, quia nullis praecendentibus operum meritis gratis datur; si enim gratia iam non ex operibus, alioquim gratia iam non est gratia. Non enim dignus sum, inquit, vocari Apostolus, quia persecutus sum Ecclesiam Dei; gratia autem Dei sum quod sum. Haec est pluvia voluntaria, voluntarie quippe genuit nos verbo veritatis»[5]. Et alibi gratia appellatur ab eodem Augustino *ros Hermon, ros de coelo.* «non enim terra sibi pluit, aut non quidquid genuerit arescit, nisi pluvia desuper descendat. Dicit quodam loco in Psalmo: pluviam voluntariam segregabis Deus, haereditati tuae. Quare dixit voluntariam? Quia non meritis nostris, sed illius voluntate. Quid enim boni meruimus peccatores? Quid boni meruimus iniqui? Ex Adam, Adam, et super Adam multa peccata nascuntur. Quisquis nascitur, Adam nascitur, dam-

[1] *I Cor.* 15, 10.
[2] S. THOMAS, *In I Cor.*, 15, lect. 1, edit. cit., p. 389 a.
[3] Sequentia, *Veni Sancte Spiritus*, in Missa Pentecostes.
[4] S. AUGUSTINUS, *Enarratio in Psalm. 142*, n. 12, ML. 37, 1852.
[5] *In Psalm. 67*, n. 12, ML. 36, 819.

natus de damnato et addidit male vivendo super Adam. Quid enim boni meruit Adam? Et tamen misericors amavit et sponsus dilexit, non pulchram, sed ut faceret pulchram. Ergo gratiam Dei dixit rorem Hermon»[1].

Vere ergo gratia Dei est veluti anima totius theologiae moralis, sicut et totius vitae christianae vel supernaturalis, et tamen ab ea abstinere solent moderni theologi morales. Antiqui, e contra, cum Petro de Tapia, dicunt: *«non licet* huic instituto (=morali) hanc materiam illibatam omnino dimittere...; (nam) ad gratiam obtinendam fere omnia moralia ordinantur, de qua in evangelio admonemur omnia esse vendenda quae homo habet ad emendam hanc pretiosam margaritam»[2]. Si casuistae theologi scirent donum Dei[3], forte non tam frequenter adulterium doctrinae committerent cum quinque viris, neque ad praesens haberent virum non suum, idest principia moralia non supernaturalia, sed peterent a theologia traditionali speculativa aquam vivam tractatus de gratia.

Augustinus, e contra, qui optime cognoscebat valorem huius doni, in deliciis habebat loqui de gratia «loquacius fortasse quam sat est –ut ipse ait–, sed contra inimicos gratiae Dei etiam parum mihi dixisse videor, nihilque ne tam multum dicere delectat quam ubi mihi et Scriptura eius plurimum suffragatur, et id agitur ut qui gloriatur in Domino glorietur, et in omnibus gratias agamus Domino Deo nostro, sursum cor habentes, unde a Patre luminum omne datum optimum et omne donum perfectum est»[4].

Non neglectis ergo statibus et principiis contingentibus *de facto* exsistentibus, v. gr. statu naturae lapsae et opere Redemptionis vel Reparationis; *considerantur maxime* status et principia *per se* et *essentialia* et *necessario postulata*,

[1] *In Psalm. 132*, n. 10, Ml. 37, 1735.
[2] PETRUS DE TAPIA, *Catena Moralis*, lib. V, prolog. edit. Hispali 1654, t. I, p. 569.
[3] *Joan.* 4, 10.
[5] S. AUGUSTINUS, *De spiritu et littera*, cap. 35, n. 63, ML. 44, 242.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

transcendendo contingentia, ut modo dicemus circa divisionem tractatus.

C. *Difficultas tractatus*

5. Et inde etiam apparet maxima difficultas tractatus istius. Nam iste tractatus non solum difficillimus est propter altitudinem et amplitudinem obiecti, sed etiam propter complicationem eius cum natura cui intime inseritur. Difficultas quidem *ex parte obiecti*, sive *in seipso:* omnia mysteria supernaturalia quodammodo involvit in se, nempe naturae et personarum divinarum quarum vitam participamus; Verbi Incarnati cui inserimur; totius vitae supernaturalis creatae; sive *ut relatum ad naturam cui inseritur:* difficultas adunandi et discernendi sine periculo separationis vel confusionis. Et difficultas *ex parte subiecti seu nostri:* ex imperfecta participatione luminis naturae et gratiae quamdiu sumus in hac vita; plene et faciliter solum in plenitudine revelationis patriae. Unde ipse Augustinus: «ista quaestio –inquit– ubi de arbitrio voluntatis et Dei gratia disputatur, ita est *ad discurrendum difficilis* ut, quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri» [1].

Itaque sequemur hac in re modum considerandi S. Thomae in hac Summa Theologica, qui merito potest appellari theologus gratiae, sicut Augustinus, Pater, et Paulus, Apostolus gratiae dicuntur [2]. Mazzella tamen gloriam theologi gratiae vindicare conatur Suarezio [3] Habeat sibi! De titulis non est disputandum!

---

[1] *De gratia Christi et de peccato originali*, lib. I, cap. 47, n. 52, ML 44, 383.

[2] Vide SALMANTICENSES, *De gratia Dei*, disp. 1, cap. 7, § II, n. 270, edit. cit. t. 9. p. 127 a.

[3] MAZZELLA, *De gratia Christi*, Prooem., p. VII, edit. Romae, 1905.

D. *Divisio tractatus*

6. *Divisio tractatus* per quaestiones adeo perspicua est apud S. Thomam, ut non indigeat expositione. Tria enim considerat: 1.º, de ipsa gratia secundum se (q. 109-111); 2.º, de propria causa gratiae (q. 112); 3.º, de proprio effectu gratiae (q. 113-114).

Primam vero partem subdividit in tres quaestiones secundum tria quae convenire possunt ipsi gratiae secundum se, scilicet; a) *exsistentia* eius *ex propria essendi ratione seu necessitate* (q. 109), nam primum quod de aliqua re scire oportet est *an sit;* b) *essentia* ipsius (q. 110), et; c) *divisio* eius (q. 111).

Ultimam etiam partem in duas subdividit secundum duplex genus effectus, scilicet effectus *primarii* seu *formalis*, qui est effectus gratiae *operantis* (q. 113), et effectus *secundarii seu effectivi*, qui est effectus gratiae *cooperantis*, scilicet meritum (q. 114).

Unde posset quis faciliter reducere hanc considerationem ad *bimembrem*, hoc modo: 1.º De ipsa gratia *directe et intrinsece vel secundum se* (q. 109-111); 2.º de gratia *indirecte et quasi extrinsece* (q. 112-114).

Directe autem et intrinsece considerantur tria: a) *ratio essendi*, quae sumetur *ex necessitate* gratiae et inde patet eius exsistentia (q. 109); b) *essentia* gratiae (q. 110); c) *divisio* gratiae (q. 111). Haec enim tria ex intrinsecis gratiae sunt.

Indirecte vero et extrinsece considerantur duo, scilicet: a) *causa efficiens* gratiae (q. 112) et b) *proprius effectus* gratiae tum *primarius* et *formalis*, qui est *iustitficatio impii* (q. 13), tum *secundarius et effectivus*, qui est vis meritoria (114).

Et hoc modo suggerunt divisionem tractatus Conradus Köelin [1] et Joanes a S. Thoma [2].

---

[1] CONRADUS KÖELLIN, *hoc loco*, edit. cit. p. 897.

[2] JOANNES A S. THOMA, *Isagoge...* hoc loco, edit. Desclée 1931, p. 178.

Et ita posset contrahi divisio tractatus sequenti schemate:

DE GRATIA DEI

I) *Directe et intrinsece vel secundum se:*
  a) ratio essendi eius (q. 109).
  b) essentia ipsius (q. 110).
  c) divisio eius (q. 111).

II) *Indirecte et extrinsece;quasi in obliquo secundum connotata necessaria:*
  a) propria causa efficiens gratiae (q. 112).
  b) proprius effectus gratiae:
    1) primarius et *formalis* (q. 113).
    2) secundarius et *effectivus* (q. 114).

Et patet ordo quaestionum, quia primo consideranda sunt intrinseca gratiae quam extrinseca secundum ordinem rei et doctrinae. Quantum vero ad *intriseca gratiae,* primum quod oportet de ea intelligere est *an* sit, quod concluditur ex eius necessitate seu ratione essendi; hoc autem posito, statim sequitur quaestio *quid* sit, et consequenter *quotuplex* seu divisio, sicut iudicium sequitur ad simplicem apprehensionem.

Similiter et quantum ad *extrinseca,* principalior est causa quam effectus et magis ad intrinseca accedit causa quam effectus, et ideo debuit prius considerari propria *causa* gratiae, deinde vero proprius eius *effectus;* et quidem inter effectus, debuit prius considerari effectus *primarius et immediatus,* qui est effectus *formalis,* et postea effectus *secundarius et mediatus,* qui est effectus *effectivus,* quam magis remote se habet ad essentiam.

Posset etiam quis dicere quod tota scientia de gratia Dei reducitur ad duo, scilicet ad cognitionem *ipsius gratiae secundum se,* et ad cognitionem *propriorum effectuum gratiae ex ipsa gratia secundum se cognita,* nam omnis scientia de re aliqua reducitur ad cognitionem eius ex propriis principiis,

et ad cognitionem proprietatum seu effectuum eius ex ea prius cognita, et universaliter omnis cognitio reducitur ad cognitionem principiorum et ad cognitionem conclusionum.

Cognitio autem ipsius gratiae secundum se obtinetur ex cognitione propriorum principiorum seu causarum eius. Sunt autem quatuor genera causarum, scilicet finalis, quae est causa causarum, formalis et materialis, et efficiens. Unde ex his quatuor generibus causarum trahi debet scientifica cognitio gratiae secundun se.

Et vere sic fecit S. Doctor, nam 1.º, consideravit causam *finalem* gratiae, ostendendo eius necessitatem propter beatitudinem obtinendam (q. 109); 2.º, causam *quasi formalem,* quae est eius essentia (q. 110, art. 1-3); 3.º causam *quasi materialem,* quae est proprium subiectum *in quo* gratia recipitur, et consequenter divisio eius quae ex utraque causa maxime pendet (q. 110, art. 4 ; q. 111); 4.º, causam *efficientem* principalem et propriam (q. 112).

Deinde, ex gratia sic perfecte et complete cognita, scientifice cognoscuntur proprii eius effectus nempe effectus immediatus et formalis (q. 113) et effectus mediatus et effectivus (q. 114).

En ergo ordo quaestionum sub hoc respectu:

DE GRATIA DEI

I) *Secundum se, ex propriis eius principiis seu causis:*
  a) *Finali,* ex qua ratio essendi seu *exsistentia* (q. 109);
  b) *formali,* ex qua maxime eius *essentia* (q. 110, 1-3);
  c) quasi *materiali in* qua una cum formali, ex quibus *divisio* (q. 110, art. 4; q. 111);
  d) *efficienti* (q. 112).

II) *De propriis effectibus gratiae ex ipsa gratia prius cognita:*
  a) *inmmediato et formali,* qui est *iustificatio* implii (q. 113);
  b) *mediato et effectivo,* qui est *meritum* (q. 114).

Ordo autem causarum qui ponitur in hoc tractatu est ordo relationis ad cognitionem gratiae producendam, quae quidem sicut ex primo principio vel radice simitur ex fine, et consequenter ex propria forma et quasi materia vel subiecto, ad quae ducit inmmediato et a priori ex fine; nam prius determinat a priori formam medii ad finem, forma vero a priori determinat materiam vel quasi materiam. Denique, ex eodem fine et secundum exigentias propia forma et propriae materiae vel quasi materiae determinatur a priori propria causa efficiens. Toto ergo vigore scientifico procedit S. Doctor. Divisio autem gratiae maxime pendet ex causa formali et materiali eius, ut patet quaestione 111.

E. *Bibliographia*

7. Huius tractatus bibliographia est inmensa, ita ut forte nullus tantam supellectilem librorum et articulorum provocaverit. Specialiter in tribus momentis copiosior fuit litteratura de hac re: a) tempore pelagianismi (prima pars saeculi V); b) tempore protestantismi, tum directe (saeculo XVI), tum indirecte et quasi occasionaliter inter ipsos catholicos in controversiis de auxiliis (saeculo XVI vertente et saeculo XVII incipiente); c) tempore semiprotestantismi Baii et Jansenii cum eius sequelis (saeculis XVII et XVIII).

Post medietatem saeculi XIX usque ad praesens specialiter axculta fuit historia circa hos tres periodos agitationis de re gratiae; minus autem, licet non ex toto neglecta, speculatio theologica de ipsa gratia secundum se.

Inutile in tanta librorum et operum segete nonnullos indicare. Unde iustius et facilius videtur duo breviter considerare: 1.°, nomen gratiae; 2.°, errores principales circa gratiam.

F. *De nomine gratiae*

8. A) *Etymon nominis.* Nomen latinum «gratia» ex graeco χάρις derivatur; χάρις autem, ex radice χαρ, idest splendescere, micare, ex quo sequentia verba proveniunt: χαλκος = cuprum aes; χρυαός = aurum; χλόn = viriditas tenera, quia haec omnia micant seu radios lucis emittunt, ex quo habent quod pulchra sint et pretiosa et visa *placeant*, unde et non immerito dici potest quod χαλόν = pulchrum, ex eadem radice veniat. Et inde naturaliter derivantur nomina significatia statum *subiectivum* eius qui videt hanc resplendentiam et pulchritudinem, nempe statum delectationis vel complacentiae erga rem illam; et sic χαίρω = gaudere; χαρὰ = gaudium; χαρίξομαι = placere; χορός = chorus, exsultatio (danza), ex illamet radice veniunt. Dicamus ergo quod nomen gratia, quantum ad suam primaevam originem, significat splendorem, qui est quasi elementum formale pulchritudinis, venustatis seu gratiositatis.

9. B) *Usus nominis.* a) *In ordine ergo humano,* hoc nomen *gratia* tripliciter sumitur: 1.°, *causaliter seu active, sive fundamentaliter,* et quidem maxime in sensu *obiectivo* sen *ontologico,* pro splendore vel pulchritudine alicuius rei vel personae, quae amorem, sympathiam, favorem provocat (sensus subiectivus sen *psychologicus);* et in primo casu dicitur proprie venustas, amabilitas, *gratiositas;* in alio vero (in sensu subiectivo) benevolentia erga gratiosum, favor; 2.°. *formaliter* et quidem *obiective;* nam ex gratiositate surgit benevolentia et consequenter beneficentia seu *gratificatio,* hoc est, donum seu beneficium gratioso gratuite et gratiose collatum; 3.°, *effective,* consecutive et quodammodo passive, nam ex parte recipientis tale donum seu beneficium seu gratificationem, absque ullo debito seu obligatione ex parte dantis, naturaliter surgit motus *gratitudinis,* quae est cognitio beneficii benefactori manifestata verbis aut factis.

Formaliter ergo et obiective sumpta, gratia in ordine humano *media* consistit inter gratiositatem et gratitudinem quatenus provocatur ex gratiositate rei vel personae et provocat gratitudinem. Et in hoc sensu gratia definitur ab Aristoteles: «ἔστω δὴ χάρις, καθ' ἥν δ' ἔχων λέγεται χάριν ὑπουργεῖν δεομενῳ μὴ ἀντὶ τινός, μηδ' ἵνα τι αὐτῷ τῷ ὑπουργοῦτει, αλλ' ἵνα ἐκείνῳ τι», scilicet qua is qui aliquid habet dicitur gratificari indigenti, non ut aliquid referat neque ut ad ipsum gratificantem aliquid inde proveniat, sed eius tantum causa cui gratificatur[1].

Et haec est significatio vulgaris nominis «gratia», qua etiam utitur S. Paulus quando scribit: «si autem gratia, iam non ex operibus, alioquim gratia iam non est gratia»[2]. Quod pulcherrine exponit S. Augustinus his verbis: «unde vocatur gratia? quia gratis datur. Non enim praecedentibus meritis emisti quod accepisti. Hanc ergo accepit gratiam primam peccator, ut eius peccata dimitterentur. Quid meruit? Interroget institiam, invenit poenam; interroget misericordiam, invenit gratiam... Quid est gratia? gratis data. Quid est gratis data? donata, non reddita; si debebatur, merces reddita est, non gratia donata»[3]. Et alibi: «quia gratis, ideo gratia; non est enim gratia si non gratuita Quia nihil boni antea feceramus, unde talia dona mereremur; magis, quia non gratis inferretur supplicium, ideo gratis praestitum est beneficium»[4]. Et iterum: «gratia, gratis data est; nam nisi gratis esset, gratia non esset. Porro autem, si propterea quia gratis est, nihil tuum praecessit ut acciperes. Nam si aliqua bona opera tua praecesserunt, pretium accepisti, non gratis: pretium autem quod nobis debebatur, supplicium est. Quod ergo liberamur, non nostris meritis, sed illius gratia est»[5].

1 ARISTOTELES, II Rether., cap. 7, n. 2, edit. cit. t. I, 357, 45-48.
2 *Rom.* 11, 6.
3 S. AAUGUSTINUS, *In Evang. Joannis* tract. III, n. 8-9, ML 35,1399-1400.
4 *In Psalm. 18 enarratio II*, n. 2 ML. 36, 158.
5 *In Psalm. 70*, srmo II, n. 1 ML. 36, 157.

Denique, ne plura dicam, ait: «non fuisti, et factus es: quid Deo dedisti? Malus fuisti et liberatus es; quid Deo dedisti? Quid non ab eo gratis accepisti? Merito et gratia nominatur, quia gratis datur. Exigitur ergo a te ut et tu gratis eum colas, non quia dat temporalia, sed quia praestat aeterna»[1].

Notat Wetter, qui specialem dissertationem edidit de hoc nomine χάρις, quod χάριτες dicebantur beneficia ab imperatoribus concessa; et χάρισμα, pecunia seu donativum quod initio anni vel die natali imperatoris militibus dabatur; et quod in scriptis nupticis et magicis temporis hellenistici χάρις significabat vim aliquam internam supernaturaliter immissam qua homo fiebat aptus ad mira patranda[2].

b) *In ordine divino.* Et inde proportionaliter eadem verba transferuntur ad ordinem divinum, tum naturalem tum maxime supernaturalem, licet non eodem processu, quia, ut profunde notat S. Thomas, «est differentia attendenda circa gratiam Dei et gratiam hominis; quia enim bonum creaturae provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei qua vult creaturae bonum, profluit aliquod bonum in creatura; voluntas autem hominis movetur ex bono praeexsistente in rebus, et inde est quod dilectio hominis *non causat totaliter* rei bonitatem, sed praesupponit ipsam vel in *parte* vel in *toto*»[3]. Ideo ergo benevolentia et favor Dei non causatur a bono creato, sed causat bonum; in homine vero provocatur ex parte vel ex toto ex gratuitate praeexsistenti.

Ergo etiam in isto ordine divino, hoc nomen «gratia» tripliciter accipitur: 1.°, *causaliter, active* sen *fundamentaliter, et est benevolentia seu favor et amor et gratificatio* Dei erga creaturas; 2.°, *formaliter*, et quidem obiective, scilicet donum seu beneficium Dei gratis collatum creaturae, maxime ordinis supernaturalis, quae est super omne debitum et

1 *In Psalm. 43*, n. 15, ML 36, 487.
2 Vide LANGE, *De gratia Christi*, n. 2. Frib. Brisgor. 1929, p. 1.
3 S. THOMAS, I-II, 110, 1.

exigentias creaturae. Unde S. Thomas optime ait: «gratia Dei quod *gratis datur* excludit rationem *debiti.* Potest autem intelligi duplex debitum: unum quidem *ex merito* proveniens, quod refertur ad *personas,* cuius est agere meritoria opera...; aliud est debitum ex conditione *naturae,* puta si dicamus debitum esse homini quod habeat rationem et alia quae ad humanam pertinent naturan. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc quod Deus creaturae obligatur... Dona igitur *naturalia* carent primo debito, non autem carent secundo debito; sed dona *supernaturalia* utroque debito carent, *et ideo specialius sibi nomen gratiae vindicant*»[1]. *3.°, effective,* tum obiective, sen *ontologice* scilicet splendor et perfectio sive gratiositas seu pulchritudo in creatura resultans ex hoc dono divinio, tum subiective, seu psychologice seu pulchritudo in creatura resultans ex hoc dono divino, tum subiective seu psychologice, nempe *gratitudo creaturae erga Deum benefactorem*[2].

G. *Haereses circa gratiam Dei*

10. Analogice ad medium virtutis moralis et ad extrema eius per excessum et per defectum, dici potest medium et extremum in virtutibus pure intellectualibus et in virtutibus theologicis. Et in hoc sensu fides catholica solet in medio consistere inter contrarias haereses, prout obiectum fidei consideratur in enunciabili[3]; et relative ad ipsam gra-

---

1 I-II, 111, 1, ad 2.

2 Cf. I-II, 110, 1. Analogiam huiusmodi distinctionis usus nominis gratiae *fundamentaliter, formaliter et consecutive* trahere possumus ex simili distincione *veritatis* et *sanitatis,* quae etiam dicuntur *fundamentaliter* (=ipsa res vera et medicina sana), *formaliter* (=cognitio vera et animal sanum), et *consecuntive* (=locutio vera et color sanus).

Praeter gratiam creatam, praedictis modis significatam, etiam est in usu loqui de *gratia increata,* sive sit persona divina, scilicet Spriritus Sanctus iustis donatus, et Filius incarnatus pro natura humana Christi (gratia unionis), sive sit attributum divinum: aeterna praedestiantio. Cf. I, 23, 2 ad 4.

3 I-II, 64, 4, ad 3; II-II, 1, 2.

tiam S. Thomas ponit fidem catholicam in medio contrariarum haereseon manichaeismi et pelagianismi[1].

Ideo ergo theologi posteriores solent reducere omnes haereses circa materiam gratiae ad duas categorias fundamentales, scilicet ad haereses per defectum et ad haereses per excessum[2]. Et quia termini comparandi hac in re sunt natura seu liberum arbritrium et gratia ipsa, quae ideo correlativa sunt, consequenter excessus et defectus mensurari et denominari possunt tum ex parte liberi arbitrii, tum etiam ex parte gratiae, licet modo inverso. Et sic iure S. Doctor in eodem loco dicit de eodem Pelagio quod «gratiae *derogabat* «et quod» facultatem liberi arbitrii *ampliabat*» *nimis*[3]. Magis proprie tamen denominari possunt ex parte liberi arbitrii, quatenus vires eius naturales nimis extolluntur vel nimis deprimuntur, ex quo contingit quod necessitas vel indigentia gratiae minuatur vel exaggeretur.

11. A) *Haeresis per defectum necessitatis seu indigentiae gratiae* ea est quae ita *exaltat vires naturae* seu liberi arbitrii, ut ad omnia opera bona et naturalia et supernaturalia sibi sufficiat, quin auxilio divino egeat; et haec est haeresis *pelagiana* asserens quod «homo per liberum arbitrium in *quodlibet* bonum opus potest sine aliqua gratia superaddita, etiam opus meritorium[4].

Quae quidem haeresis duplicem formam induit, scilicet formam extremam seu radicalem, quae simpliciter dicitur pelagianismus, et formam moderatam seu mitigatam, quae antiquitus dicebatur «reliquiae pelagianorum», postea vero inde a fine saeculi XVI, semipelagianismus dicitur[5].

---

1 *II Sent.* dist. 28, q. 1, art. 1.

2 Vide DOMINICUM DE SOTO, *De natura et gratia,* lib. 1, cap. 1, edit. cit. p. 8-9; et cap. 9, p. 37.

3 *II Sent.* dist. 28, divis. textus et q. 1, art. 1, et dist. 30, exposit. testus.

4 *II Sent.* dist. 28, q. 1, art. 1.

5 Cf. JACQUIN, O.P., *A quelle date apparait le terme «semipelagien»?* apud «Rev. dos sciences phil. et théol». 1907, p. 506-508.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

12. a) *Pelagianismus purus* nullam admittit veram et internam gratiam supernaturalem, quae *gratis omnino* a Deo nobis concedatur. In quo quidem potest *triplex quasi stadium* considerari:

Primo, *ante Pelagium*, in suis praeformatoribus, quorum quidam sunt remoti, ut philosophi *ethnici, maxime stoici et academici* qui, nullum finem supernaturalem agnoscentes, virtutem et beatitudinem a solo homine repetebant; et insuper *iudaei vel iudaizantes* qui, admissa etiam quadam supernaturalitate, sola Lege et circumcissione contenti erant, absque Evangelio et redemptione et gratia stricte dicta per Jesum Christum; de quibus Augustinus: «*philosophi huius mundi* vehementer egerunt ut putarent *sibi beatam vitam virtute propriae voluntatis efficere*» [1]; iterum: «per Legem quippe et illi-iudaei-iustificari se arbitrantur, *sufficiente sibi ad eam custodiendam libero arbitrio*, hoc est, iustitia sua prolata *ex natura humana*, non donata ex gratia divina, propter quod iustitia Dei dicitur» [2]. Alii vero magis *proximi* sunt, ut quidam doctores christiani nimis imbuti naturalismo philosophorum, specialiter Origenes, Theodorus Mopsuestenus-qui et praeformator fuit nestorianismi-. eiusque discipulus Rufinus syrus, qui et magister fuit Pelagii. Unde pelagianismus dictus fuit merito a S. Hieronymo *ramusculus Origenis*» [3].

13. *Secundo, in ipso Pelagio* qui, ut modo dixi, discipulus fuit Rufini, et discipulum habuit Coelestinum-iurisconsultum, diplomaticum, oratorem, —quo maxime usus est ad haeresim suam propagandam, ac dein Julianum Eclanensem Episcopum qui, cum iunior adhuc esset, tantam ob

[1] S. AUGUSTINUS, *Epistola Alypii et Augustini ad Paulinum episcopum, ipsum plenius instituentium adversus Pelagii heresim*, inter epistolas Augustini, epist. 186, n. 37, ML 33, 830.

[2] *Epistola ad Innocentium I, una cum tribus aliis episcopis*, inter Augustini epistolas, epist 177, n. 14, ML 33.

[3] S. HIERONYMUS, *Epistola ad Ctesifahontem*, ML 22, 2030.

indolis excellentiam se de spem fecit, ut S. Augustinus patrem eius rogaret ut filium ad se mitteret [1], et iste fuit verus architector totius systematis pelagiani.

a) *Occasio* erroris vitetur fuisse exaggerata quaedam oppositio contra manichaeos, qui propria peccata iustificare conabantur ex mala natura, non ex prava voluntate. Ut ergo talis error radicitus evelleretur, affirmavit Pelagius naturam humanam esse omnino bonam et sanam et vigorosam, non aegrotam aut corruptam, et consequenter negavit peccatum originale derivari ab Adam in posteros per generationem: doctrina de peccato originali ei videbatur purus putusque manichaeismus. Ad quem alludit Augustinus scribens: «vidi hominem zelo ardentissimo accensum adversus eos qui, cum in suis peccatis humanam *voluntatem* debeant accusare, *naturam* potius accusantes hominum, per illam se *excusare* conantur.

Nimis exarsit adversum hanc pestilentiam, quam etiam litterarum saecularium auctores graviter arguerunt exclamantes: «falso quaeritur de natura sua genus humanum» [2]. Hanc prorsus etiam iste sententiam quantis potuit ingenii viribus aggeravit. Verumtamen timeo, ne illis potius suffragetur, qui zelum Dei habent, sed non secundum scientiam; ignorantes enim Dei iustitiam et *suam* volentes constituere, iustitiae Dei non sunt subiecti (Rom. X, 3)» [3].

Et alibi graphice contraponens pelagianos manichaeis, lepide ait quod inter se confflligunt «dissimili voluntate, simili vanitate, separati opinione diversa, sed propinqui mente perversa» [4]. Neque enim quia manichaeorum morbo non laborant, propterea fidei sanae sunt: non unum pestilentiae est genus, quemadmodum in corporibus ita et in mentibus.

[1] S. AUGUSTINUS, *Epist. 101*, n. 4 ML. 33, 369.

[2] SALLUSTIUS, *De bello iugurtino*, prol. edit. Amsteledami 1747, p. 53.

[3] S. AUGUSTINUS, *De natura et gratia contra Pelagium*, cap. 1, n. 1, ML. 44, 247.

[4] *Contra duas epistolas pelagianorum.*, lib. II, cap. 2, n. 2 in fine, ML. 44, 572.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Sicut ergo medicus corporis non continuo pronuntiasset a mortis periculo liberum, quem negasset hydropicum si alio lethali morbo perspexisset aegrotum, ita istis non ideo veritas gratulatur quia manichaei non sunt, si alio genere perversitatis insaniunt. Quapropter aliud est quod anathematizamus *cum* eis, aliud quod *in* eis; detestamus enim *cum* eis quod recte displicet etiam ipsis, ita tamen ut detestemur *in* eis unde recte displicent ipsi»[1].

β) Itaque, iuxta Pelagium *sola natura sibi sufficit ad totam legem implendam et ad ultimum finem assequendum, absque ullo adiutorio gratiae*[2].

Quia tamen haec radicalis negatio gratiae nimis offendebat catholicorum aures, *nomen gratiae* admissit postea, absque mutatione prioris sententiae, quia per gratiam intelligebat *ipsam naturam* quam a Deo accepimus. Unde distinguebat tria, scilicet possibilitatem qua homo potest esse iustus, voluntatem qua vult esse iustus, et actionem qua est revera iustus: «Horum trium primum, idest *possibilitatem*, datam confitetur a creatore naturae, nec esse in nostra potestate, sed eam nos habere etiamsi nolimus (et haes est unica gratia Dei, quae revera est ipsa natura); duo vero reliqua, idest voluntatem et actionem, *nostra* esse asserit, atque ita nobis tribuit, ut nonisi a nobis esse contendat. Denique gratia Dei, non ista duo, quae nostra omnino vult esse, idest voluntatem et actionem, sed illam quae *in potestate* nostra non est, et nobis ex Deo est, *possibilitatem*, perhibet adiuvari...»[3].

Quia ergo ista possibilitas erat ipsumment liberum arbitrium cui essentiale est *posse*, argute respondebat Pelagius: «non contra gratiam Dei disputo» —Unde probas— «Hoc ipso, inquit, quia liberum arbitrium hominis defendo». Ad

---

[1] *Ibidem, n. 1, in fine.*
[2] S. AUGUSTINUS, *De Haeresibus*, n. 88, ML. 42, 48.
[3] *De gratia Christi et peccato originali contra Pelagium et Coelestium*, lib. I, cap. 3, n. 4. Vide propria verba Pelagii *ibidem* cap. 4, n. 5, ML. 44, 362.

quae Augustinus: «videte acumen, sed vitreum; quasi lucet vanitate, sed frangitur veritate»[1].

Hac fraude detecta, novam distinctionem adinvenerunt inter possibilitatem, quae est ipsa natura a Deo gratis accepta, et *adiutorium possibilitatis*, quod esset vera gratia superaddita naturae, non tamen interna quia destrueret liberum arbitrium, sed mere externa, nempe doctrina Legis et Evangelii, exempla Christi et sanctorum et miracula a Deo in mundo patrata; quam quidem gratiam non renuit admittere, non tamen quasi omnino necessariam ad posse, sed ad *facilius posse* tantum[2].

Contra quam solutionem iterum Agustinus: «Hoc est —inquit— occultum et horrendum virus haeresis vestrae, ut velitis gratiam Christi *in exemplo eius esse, non in dono* eius, dicentes quia per eius imitationem fiant iusti, non per subministrationem Spiritus Sancti, ut eum imitentur adducti; quem Spiritum super suos ditissime effudit, et quasi vigilanter additis: «post incarnationem tamen eius», propter antiquos videlicet quos sine gratia eius fuisse dicitis iustos, eo quod non habuerint eius exemplum»[3].

Denique his aliisque argumentis catholicorum pressi, aliquam gratiam interiorem admisisse videntur, non tamen agentem in ipsam voluntatem seu liberum arbitrium, sed in solum intellectum per illustrationem vel illuminationem quandam. Unde dicebat Pelagius: «Adiuvat enim nos Deus per doctrinam et revelationem suam, dum cordis nostri oculos aperit; dum nobis, ne praesentibus occupemur, futura demonstrat; dum diaboli pandit insidias; dum nos multiformi et ineffabili dono gratiae coelestis *illuminat*»[4]

---

[1] AUGUSTINUS, *sermo 26 de verbis Psalmi 94 et Apostoli*, cap. 7, n. 8, ML, 38, 174. Vide ibi sequentia optime dicta ab Augustino.
[2] Cf. S. AUGUSTINUM, *De gratia Christi et peccato originali*, lib. I, cap. 2, n. 2, ML,; cap. 41, n. 45, ML, 44, 361.
[3] *Opus imperfectum contra Julianum*, lib. II, cap. 146, ML. 45, 1202..
[4] Apud AUGUSTINUM, *De gratia Christi et peccato originalis*, lib. I, cap. 7, n. 8, ML, 44, 364.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Ad quae tamen recte Augustinus respondet quod Deus haec omnia nobis confert «ad hoc utique ut divina praecepta et promissa discamus». Et concludit merito: «hoc est ergo gratiam Dei ponere *in lege atque doctrina*»[1]. «Hinc itaque apparet hanc eum gratiam confiteri qua demonstrat et revelat Deus quid agere debeamus, non qua donat atque adiuvat ut agamus; cum ad hoc potius valeat legis agnitio, si gratiae desit opitulatio, ut fiat mandati praevaricatio»[2].

Ideo ergo non inmerito plures theologi et historici putant Pelagium nunquam admisisse gratiam vere internam.

Principia fundamentalia quibus nititur pelagianismus videntur reduci ad haec tria: 1) gratia interior operans in liberum arbitrium destruit liberum arbitrium, ideoque radicaliter est neganda; 2) homo per vires suas naturales potest implere totam legem et finem suum ultimum consequi, quia secus Deus impossibilia praeciperet; 3) si secus diceretur, deberet dici quod Deus est acceptor personarum, aliis dans gratiam suam et aliis negans[3].

Pelagianismus dannatus fuit a viginti quatuor conciliis particularibus, sed praesertim a Carthaginensi I et II (anno 412 et 418), Diospolitano (anno 415) et Milevitano (anno 417), quod fuit ab Innocentio I et a Zosimo confirmatum. Denique, una cum nestorianismo dannatus fuit in Concilio Oecumenico Ephesino (anno 431). Forte nulla umquam haeresis tantam reactionem sive oppositionem provocavit in Ecclesia Dei. Unde S. Gelasius Papa scribebat ad Honorium Dalmatiae episcopum: «an fortasse nescitis hanc haeresim ...et ab Apostolica dudum Sede per beatae momoriae Innocentium ac deinde Zosimum, Bonifacium, Coelestinum, Sixtum, Leonem, continuis et universsalibus sententiis fuisse prostratam?»[4].

---

[1] *Ibidem*, in fine.
[2] *Ibidem*, cap. 8, n. 9, ML, 44, 365.
[3] Cf. BERAZA, *De gratia Christi*, n. 188, Bilbao, 1929, p. 157-158.
[4] GELASIUS PAPA, *Ad Honorium Dalmatiae episcopum*, ML, 20, 582.

Pseudo-Prosper asserit quod Leo «contrivit pelagianos et maxime Julianum»[1]. Augustinus affirmat pelagianorum «profanas vocum novitates ecclesiam Christi et occidentalem et orientalem horruisse»[2]; et aequivalentia profert S. Coelestinus I, in sua epistola ad Nestorium.

14. *Tertio, post Pelagium,* haeresis pelagiana late serpit apud modernos, et quidem graviori modo quam in ipso Pelagio; modernus enim naturalismus et laicismus adeo exaggeratus est, ut etiam gratiam externam omnem repellat, et in sola natura bonum virtutis et felicitatis reponit. Quae quidem doctrina, non solum inter non christianos viget, sed etiam inter illos qui adhuc se appellant christianos, nempe inter protestantes sic dictos liberales et inter modernistas rigidiores, iuxta quos gratia, si quae nomine tenus admittitur, nihil aliud facit quam evolvere semina virtutis et boni iam residentis in natura ipsa. Quae quidem adeo nota sunt omnibus ut inutile sit insistere.

15. b) *Pelagianismus moderatus,* qui postea *semipelagianismus* appellatus fuit, inductus est a viris quibusdam catholicis et piis veluti *mediis* inter rigorismum augustinianum et crudiorem pelagianismum iam ab ecclesia dannatum. Ad quos manifeste alludit Cassianus quando scribit: «ita sunt haec (bona voluntas et gratia Dei) quodanmodo indiscrete permixta atque confusa, ut quid ex quo pendeat inter multos magna quaestione volvatur, idest, utrum quia initium bonae voluntatis praebuerimus, misereatur nostri Deus; an, quia Deus miseretur, consequamur bonae voluntatis praebuerimus, miseratur nostri Deus; an, quia Deus miseretur, consequamur bonae voluntatis initium? Multi enim singula haec quaerentes ac iusto amplius asserentes, variis sibique *contrariis sunt erroribus involuti*».

---

[1] PSEUDO PROSPER, ML, 51, 834.
[2] S. AUGUSTINUS, *Contra duas epistolas pelagian.* lib. IV, cap. 8, n. 20, ML, 44.
[3] CASSIANUS, *Collatio 13*, cap. 1, edit. Hurter, Oeniponte 1887, p. 419.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Ad quae S. Prosper indignabundus adnotat: «placet igitur tibi cum haereticis catholicos, cum victis dannare victores, et eos erroris nota adurere qui errorem ab ecclesia depulerunt»[1].

Igitur sicut pro pelagianismo puro,ita et pro semipelagianismo possumus tria quasi stadia distinguere: 1.°, ante semipelagianos proprie dictos; 2.°, in ipsis semipelagianis; 3.°, post semipelagianos.

16. *Primo, ante semipelagianos proprie dictos.* Ante exortam haeresim pelagianam, Augustinus ipse semipelagianismum quendam mitigatum docuit, ut ipsemet sincere et humiliter fatetur. Putaverat enim quod negotium salutis nostrae partim esset a nobis et partim a Deo, ita quidem ut initium seu primae partes essent a nobis, ultimae vero seu novissimae essent a Deo. Et describens semipelagianismum quasi personificatum in semipelagiano, ita pergit: «nolens ergo his tam claris testimoniis repugnare et tamen volens a seipso sibi esse quod credit, *quasi composuit homo cum Deo, ut partem* fidei *sibi* vindicet atque *illi partem* relinquat; et quod est *elatius, primam* tollit *ipse, sequentem* dat *illis;* et in eo quod dicit esse *amborum, priorem se facit, posteriorem Deum.*

Non sic pius atque humilis doctor ille sapiebat, Cyprianum beatissimum loquor, qui dixit: «*in nullo* gloriandum, quando nostrum *nihil* est». Quod, ut ostenderet, adhibuit Apostolum testem dicentem: «quid autem habes quod non accepisti? Si autem et accepisti, quid glorariaris quasi non acceperis?» *(I Cor*, IV, 7). *Quo praecipue testimonio etiam ipse convictus sum, cum similiter errarem*, putans fidem qua in Deum credimus non esse donum Dei, sed a nobis esse in nobis, et per illam nos impetrare Dei dona, quibus temperanter et iuste et pie vivamus in hoc saeculo. Neque enim

[1] S. PROSPER, *De gratia Dei et libero arbitrio hominis contra Collatorem*, cap. 5, n. 14.

fidem putabam Dei gratia praeveniri, ut per illam nobis daretur quod posceremus utiliter, nisi quia credere non possumus, si non *praecederet praeconium veritatis;* ut autem praedicato nobis evangelio *consentiremus, nostrum* esse proprium, et nobis *ex nobis* esse arbitrabar.

Quem *meum errorem* nonnulla opuscula mea satis indicant ante episcopatum meum scripta»[1].

Et revera, hoc docuit in suo opere *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanes*, quod tamen correxit in suis *Retractationibus*, lib. I, cap. 23, ex quibus praecipua reproducit in hoc opere *De praedest. Sanctorum*, cap. 3, n. 7; et paulo antea appellaverat» *damnabilem* sententiam» (cap. 2, n. 4).

Quam Augustini mutationem in melius optime describit S. Thomas, cum ait quod «in suis libris quos *post* exortam pelagianorum haeresim edidit, *cautius* locutus est de potestate liberi arbitrii quam in libris quos edidit *ante* praedictae haeresis hortum, in quibus libertatem arbitrii contra manichaeos defendens, *aliqua protulit quae in sui defensionem assumpserunt pelagiani divinae gratiae adversantes*»[2]. Et videtur semipelagianismum docuisse etiam S. Cyrilus Hierosolymitanus, S. Joannes Chrysostomus et forte etiam alii.

17. *Secundo, in ipsis semipelagianis proprie dictis*, Postmodum ergo S. Augustinus, maxime post exortam haeresim pelagianorum, totum opus salutis Deo tribuit, defendens absolutam gratuitatem gratiae, ab initio usque ad finem operis salutaris et perseverantiae in bono opere. Quam doctrinam insistentem inculcabat in epistola quadam ad Sixtum, romanum presbyterum, qui postea fuit Romanus Pontifex[3].

[1] S. AUGUSTINUS, *De praedestinatione sanctoru*, cap. 2, n. 6; cap. 3, n. 7, ML, 44, 963.

[2] S. THOMAS, *Contra errores graecorum prooemium*, editit De Maria, Romae 1913, t. III, p. 411. Vide etiam I-II, 114, 5 ad 1.

[3] S. AUGUSTINUS, *Epist. 194*, ML, 33, 874ss.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

α) *Occasio erroris.* Cun autem haec epistola pervenisset ad manus monachorum quorundam hadrumetinorum, in Byracena, Africae provincia, turbati sunt, quibusdam putantibus hac doctrina de medio tolli liberum arbitrium et quod inutilis esset omnis correctio pro delictorum emendatione, quae a nobis non penderet. Ut ergo eos quietaret, non solum epistolam scripsit ad Valentinum Abbatem illius monasterii et ad monachos[1], sed et misit opus *De gratia Dei et libero arbitrio* et *De correptione et gratia*, una cum alia epistola *(Epist. 115)*; quae quidem epistolae et opera monachos illos quietaverunt.

Sed ecce liber ille *De correptione et gratia* in Galliam adsportatur, eiusque doctrina nimis dura et rigida videtur Cassiano, abbati Massiliensi, Gennadio et Fausto Rhegiensi et Vincentio Lerinensi, quasi liberum arbitrium tolleret et iustitiam Dei laederet et pigritiam bonorum foveret. Unde conati sunt mitigare positionem Augustini, *quasi mediam viam inducentes* inter ipsum et pelagianos.

β) *Doctrina semipelagianorum.* Ergo semipelagiani sincere admittebant exsistentiam peccati originalis et necessitatem absolutam gratiae interioris ad salutem —in quo a puris pelagianis separabantur—, at simul separabantur ab Augustino relate ad omnimodam gratuitatem et distributionem gratiae. Itaque semipelagiani distinguebant duas series casuum in executione divinae et supernaturalis providentiae erga homines, scilicet casus extraordinarios et casus ordinarios et normales.

In quibusdam casibus extraordinariis et fere miraculosis, uti apparet in casu Matthaei et Pauli, gratia Dei interior praevenit omnem motum liberi arbitrii, et omnimoda gratuitate a Deo confertur et in hoc locum habere potest doctrina Augustini; *sed in casibus ordinariis et normalibus,* uti apparet in conversione Zachaei et boni latronis, gratia Dei non

[1] S. AUGUSTINUS, Epistola 114, ML, 33, 429.

praevenit omnem motum bonum liberi arbitrii, sed potius praevenitur ab isto bono motu et ob id confertur a Deo[1]: et hanc distinctionem appellabant *per misericordiam et per liberum arbitrium*[2].

Ut autem *hunc normalem cursum conversionis et salutis explicarent* distinguebant *tria momenta in via salutis, scilicet initium* fidei, augmentum fidei et perseverantiam in fide usque ad mortem.

Per initium fidei seu salutis intelligunt agnitionem propriae miseriae seu aegritudinis, agnitionem necessitatis medicinae seu remedii per gratiam, desiderium sanitatis, petitionem remedii et conatum ad salutem obtinendam, quae omnia intelligunt verbo *credere* seu *velle,* et haec omnia attribuunt viribus naturalibus liberi arbitrii, quod aliquo modo appellant gratiam, nempe gratiam *initialem.*

Per augmentum vero fidei intelligunt *bona opera,* idest adimpletionem totius legis et praeceptrorum Dei, et hoc est proprie *perficere,* quod pendet a gratia Dei interiori, collata non omnino gratuite, sed his qui proprio conatu *crediderunt,* et appellant gratiam *salvantem.*

Per perseverantiam denique in bono opere intelligunt prosecutionem bene operandi et cessationem totalem a peccato seu a mala operatione, quae quidem obtinetur *solis viribus naturae una cum gratia salvante,* sine necessitate novi auxilii supernaturalis.

Quod autem aliis praedicetur evangelium ut viribus naturae, eo audito, credant, aliis vero non; et similiter quod quidam parvuli baptismum recipiant, alii vero sine baptismo decedant, non significant electionem gratuitam quorumdam et reprobationem seu non electionem aliorum ex parte Dei, ut dicebat Augustinus, sed unice supponit praescientiam Dei futurorum conditionatorum seu futuribilium, quatenus evangelium praedicatur his qui praesciuntur credituri ex solo cona-

[1] CASSIANUS, *Collatio 13,* cap. 11, edit. cit. p. 419-422.
[2] Vide CONC. ARAUSICANUM II, Denz. 181.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

tu liberi arbitrii, et non praedicetur his qui praesciuntur non crediturі; et similiter baptismus confertur parvulis qui praesciuntur bene usuros gratia si ad aetatem adultam pervenirent, denegatur vero his qui praesciuntur male gratia usuros in aetate adulta. Et sic tota praedestinatio et reprobatio resolvuntur *in simplicem praescientiam*, quae perfecte salvat iustitiam Dei, absque ulla personarum acceptione; quia et *tota discretio fidelium ab infidelibus est ex proprio conatu liberi arbitrii*, et similiter *tota discretio perseverantium a non perseverantibus* et conseaquenter *praedestinatorum a non praedestinatis a nobis pendet;* e contra in doctrina Augustini, sub nomine praedestinationis, introducitur *quidam fatalismus*[1].

Ad hoc ergo reducitur tota semipelagiamorum doctrina, quam confirmare liceat nonnullis testimoniis. Dicebant igitur hominem «ad hanc gratiam qua in Christo renascimur pervenire *per naturalem facultatem*, petendo, quaerendo pulsando, ut ideo accipiat, ideo inveniat, ideo introeat, quia bono naturae bene usus ad istam *salvantem* gratiam *initialis gratiae* ope meruerit pervenire»[2]. Consequenter «cum in his qui tempus acceperunt liberae voluntatis (= in adultis), *duo* sunt quae humanam operentur salutem, Dei scilicet gratia et hominis obedientia, priorem volunt *obedientiam* esse quam gratiam, ut initium salutis ex eo qui salvatur, non ex eo credendum sit stare qui salvat; et voluntas hominis divinae gratiae sibi pariat opem, non gratia sibi humanam subiiciat voluntatem»[3].

«Haec sunt itaque quae Massiliae vel etiam aliis locis in Gallia ventilantur: novum et inutile esse praedicationi quod quidam secundum propositum eligendi dicantur, ut id nec arripere valeant nec tenere, nisi credendi voluntate donata. Excludi putant omnem praedicandi vigorem, si nihil quod per eum excitetur in hominibus remansisse dicatur.

[1] S. PROSPER, *Epist ad Augustinum*, inter epistolas Augustini, epist. 225, n. 3, ML, 33, 1009.
[2] S. PROSPER, *eadem epistola*, n. 4, ML, 33, 1004.
[3] *Ibid.* n. 6 ML, 33, 1006.

Consentiunt omnem hominem in Adam periisse nec inde quemquam posse proprio arbitrio liberari; sed id conveniens asserunt veritati vel congruum praedicationi, ut cum prostratis et nunquam suis viribus surrecturis annuntiatur obtinendae salutis occasio, eo merito quo voluerint et crediderint a suo morbo se posse sanari, et ipsius fidei augmentum et totius sanitatis suae consequantur effectum.

Ceterum ad nullum opus vel incipiendum, nedum perficiendum, quemquam sibi sufficere posse consentiunt; neque enim alicui aperi curationis eorum annumerandum putant, exterrita et supplici voluntate unumquemque aegrotum velle sanari. Quod enim dicitur: crede et salvus eris, unum horum *exigi* asserunt, aliud *afferri*, ut propter id quod exigitur si redditum fuerit, id quod offertur deinceps tribuatur. Unde consequens putant exhibendam ab eo fidem cuius naturae id voluntate conditoris concessum est, et nullam ita depravatam vel extinctam putant, ut non debeat vel possit se velle sanari; propter quod vel sanetur quis a sua vel, si voluerit, cum sua aegritudine puniatur. Nec negari gratiam, si praecedere dicatur talis voluntas, quae tantum medicum quaerat, non autem quidquam ipsa iam valeat»[1].

«Quod autem dicit sanctitas tua (Augustinus) neminem perseverare nisi perseverandi virtute percepta, hactenus accipiunt ut quibus datur, inerti licet, precedenti tamen proprio arbitrio tribuatur, quod ad hoc tantum liberum asserunt, ut velit vel nolit admittere medicinam...»[2].

Et Augustinus ipse brevius et clarius: «solum initium fidei et usque ad finem perseverantiam in nostra constituunt potestate, ut Dei dona esse non putent, neque ad haec habenda atque retinenda Deum operari nostras cogitationes et voluntates; cetera vero ipsum dare concedunt, cum ab illo impetrantur credentis fide»[3].

[1] HILARIUS *ad Augustinum, epist.* inter Augustinianas, 226, n. 2, ML, 33, 1008.
[2] *Ibid.* n. 4, ML, 33, 1009.
[3] S. AUGUSTINUS, *De dono perseverantiae*, cap. 17, n. 42, ML, 45 1019.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Hanc ergo doctrinam denuntiarunt Augustino praedicti Prosper et Hilarius ab eo petentes confutationem; quod et Augustinus iam senex fecit duabus editis operibus *De praedestinatione sanctorum* et *De dono perseverantiae*. Mortuo autem Augustino, ei opem tulit discipulus eius S. Fulgentius, scribens tres libros *De veritate praedestinationis et gratiae Dei*. Denique agente S. Caesareo, episcopo Arelatensi, in Concilio Arausicano II, cui ipse praeses erat, dannavit doctrinam semipelagianorum; quod Concilium approbatum fuit postea a Bonifacio II.

Apparet etiam ex his quam merito ab Innocentio X dannata fuit uti falsa et haeretica sequens propositio Jansenii: «semipelagiani admittebant praevenientis gratiae interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; et in hoc erant haeretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere et obtemperare»[1].

18. *Tertio, post semipelagianismum proprie dictum.* Post semipelagianos in medio oevo in eundem errorem lapsus est *Abaelardus*, qui dicebat quod «homo per rationem a Deo quidem datam gratiae appositae cohaerere potest, nec Deus plus facit illi qui salvatur antequam cohaereat gratiae quam illi qui non salvatur. Ita enim se gerit Deus erga homines *quemadmodum mercator qui habet pretiosos lapides venales, qui videlicet exponit eos in foro et aeque omnibus offert*, et qui, ostensos, desiderium in eis ad amandum excitat. Qui prudens est, sciens se eis indigere, laborat ut habeat, acquirit nummos et emit eos; qui deses est et piger, etsi desiderium habeat, quia tamen piger est, non laborat, etsi fortior sit alio corpore, nec emit eos, ideo culpa sua est quod caret illis. *Similiter Deus* gratiam suam apponit omnibus et consulit Scripturis et doctoribus eximiis *ut pro libertate arbitrii*, qua gratiae cohaereat qui prudens est, providens sibi in futuro

---

[1] INNOCENTIUS X, Denzing. 1095.

ex libertate arbitrii qua huic cohaereat gratiae: piger vero a carnalibus desideriis implicatus, etsi desideret beatificari, nunquam tamen vult laborare compescendo se a malo, sed negligit, quamvis per liberum arbitrium possit cohaerere gratiae, et sic ab omnipotenti Deo negligitur»[1]. Et in hoc sensu intelligenda est illa propositio dannata in Concilio Senonensi: «liberum arbitrium *per se* sufficit ad aliquod bonum» salutare[2].

Et videtur quod inter theologos huius scholae fuerunt aliquae infiltrationes pelagianae. Deinde, circa medietatem saeculi XIV, inter plures alias falsas propositiones, *Joannes de Mirecuria*, Ord. Cisterciensium, sequentes docuit semipelagianismum redolentes: «quod liberum arbitrium nostrum, habendo donum vel auxilium aliter quam habeat ut sufficiat ad peccandum, potest ut sic diligere Deum gratis super omnia seu recte implere voluntatem Dei et eius praecepta»; et «quod propter opera alicuius futura bona *quae non sunt Dei dona*, utique preaparata gratuite, Deus praedestinat aliquem ab aeterno»[3].

Postea, saeculo XVI, *Arminiani et Sociniani*, ut vitarent exaggeratam doctrinam Lutheri, in quendam pelagianismum, vel saltem semipelagianismum lapsi videntur. Specialiter vero hunc errorem renovarunt quidam theologi saeculi XIX, qui semirationalistae dicti sunt, ut *Hermes, Günther, Hischer, Kuhn*, alii. Isti enim putabant ad fidem et spem informem seu *theoreticam*, ut ipsi dicebant, non requiri gratiam Dei internam praevenientem, sed solum ad fidem, spem et caritatem *operosam seu efficacem*, quam appellabant. Quorum doctrinam dannavit Concilium Vaticanum, docens quod fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non ope-

---

[1] *Capitula haereseon Petri Abaelardi*, n. 6, L. 182, 151-152, inter opera S. Bernardi.

[2] CONCILIUM SENONENSE, Denz., 373.

[3] JOANNES DE MIRECURIA, *propositio 40 et 47* (Vide etiam similem *propo-*
que dannatae sunt ab Universitate Parisiensi circa annum 1347.
sitio 50), que dannatae sunt ab Universitate Parisiensi circa annum 1347.
Apud DENIFLE, *Chartularium Univ. Parisiensis*, t. II, Paris 1881, p. 612 et 613.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

retur, donum Dei est, et actus eius est opus ad salutem pertinens»[1]. Unde «si quis dixerit... ad solam fidem vivam, quae per caritatem operatur, gratiam Dei necessariam esse, a.s»[2]. Et merito, quia revera renovat errorem semipelagianum, ut bene animadvertit adnotator schematis Constitutionis Dogmaticae, quando inter alia scribit: «at errorem hunc plane esse haereticum, nemo dubitari potest. Jam semipelagiani distinguebant inter fidem seu fidei initium et inter opera bona seu vitae sanctitatem; et quod ad initium fidei gratiam supernaturalem necessariam esse negarent, ideo haereseos dannati sunt ab universa Ecclesia, nominatimque definita est necessitas gratiae ad fidem christianam, qua consentitur evangelicae praedicationi, seu ad fidem illam quam recentiores isti appellant «fidem cognitionis»[3].

Denique in plus quam semipelagianismum lapsi sunt *modernistae*, qui fidem reducunt ad sensum quendam religiosum naturalem, qui viribus naturae profertur et postulat seu exigit quandam divinam communicationem; haec enim fides vel non est supernaturalis, vel non est initium salutis seu vere salutaris. Potius dicendum est modernismum excesisse naturalismum pelagianum[4].

Sic ergo apparet quomodo per defectum necessitatis gratiae peccet naturalismus plus minusve exaltatus, cuius vim ac sequelas perniciosas mira arte detexit Leo XIII his verbis: *naturalistarum caput est*, quod nomine ipso satis declarant, humanam *naturam humanamque rationem cunctis in rebus magistram esse et principem oportere*. Quo constituto, officia erga Deum vel minus curant vel opinionibus pervertunt errantibus et vagis. Negant enim quidquam esse Deo auctore traditum; nullum probant de religione dogma, nihil veri quod non hominum intelligentia comprehendat, nullum

[1] CONCILIUM VATICANUM I, Ses. 6, c. 3. Denz. 1791.
[2] *Ibid.* can. 5, Denz. 1814.
[3] *Acta Concilii Vaticani*, edid. Mansi..: t. 50, col. 89.
[4] Cf. S. PIUM X, *Pascendi domini gregis*, et *Sacrorum antistitum*, Denz. 2074-2077; 2145.

magistrum, cui propter auctoritatem officii sit iure credendum»[1].

Et ad rem nostram magis accedens, prosequitur idem Pontifex: «praeterea, quoniam est hominum natura *primi labe peccati inquinata*, et ob hanc causam, *multo ad vitia quam ad virtutes propensior*, hoc omnino ad honestatem requiritur, cohibere motus animi turbidos et appetitus obedientes facere rationi. In quo certamine despicientia saepissime adhibenda est rerum humanarum, maximeque exhauriendi labores ac molestiae, quo suum semper teneat ratio victrix principatum. Verum *naturalistae et massones, nulla adhibita his rebus fide quas Deo auctore cognovimus*, parentem generis humani negant deliquisse; proptereaque liberum arbitrium nihil viribus attenuatum et inclinatum putant.

Quin immo, *exaggerantes naturae virtutem et excellentiam*, in eaque principium et norman iustitiae *unice* collocantes, ne cogitare quidem possunt ad sedandos illius impetus regendosque appetitus assidua contentione et summa opus esse constantia. Ex quo videmus vulgo suppeditare hominibus illecebras multas cupiditatum; ephemeridas commentariosque nulla nec temperantia nec verecundia; ludos scenicos ad licentiam insignes; argumenta artium ex iis quas vocant, *verismi*, legibus proterve quaesita; excogitata subtiliter vitae artificia delicatae et mollis; omnia denique conquisita voluptatum blandimenta, quibus sopita virtus conniveat.

In quo flagitiose faciunt, sed *sibi admodum constant*, qui expectationem tollunt bonorum coelestium, omnemque ad res mortales felicitatem obiiciunt et quasi demergunt in terram»[2].

19. B) *Haeresis per excessum necessitatis gratiae* ea est quae ita deprimit naturam seu liberum arbitrium ex pecca-

[1] LEO XIII, *Encyclica «Humanum genus»*, de secta massonum, die 20 aprilis 1884. Acta Leonis XIII, t. IV, Romae 1885, p. 51.
[2] *Ibidem*, p. 55-56.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

to originali, ut dicat esse *omnino impotentem ad quodlibet opus morale*, etiam mere ethicum, volendum et perficiendum; *solumque parem esse ad peccandum*, nisi gratia Dei sucurratur.

Et haec etiam haeresis, sicut et contraria eius pelagiana, duplicem forman induit, nempe alteram extremam et *radicalem*, quae dicitur *protestantismus;* et alteram mitiorem seu *moderatam*, quae appellata est *semiprotestantismus*.

20. a) *Protestantismus purus.* Relictis praeformatoribus doctrinarum protestantium qui, diverso titulo, diversi sunt, ut *praedestinatiani* et *hussitae* aliique[1] relate ad amissionem liberi arbitrii per peccatum originale et ad positivam reprobationem seu praedestinationem ad mortem aeternam, satis nobis sit breviter recolere summam doctrinae Lutheri et Calvini relative ad conditionem humanae naturae post peccatum originale in ordine ad opera bona.

Iuxta *Lutherum, naturalia* hominis post peccatum originale, *non manserunt integra*, ut scholastici delirant[2], sed intrnsece et essentialiter corrupta. Iustitiae orginali post peccatum Adae «sucessit intima, pessima, profundissima, inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturae et omnium virium, in primis vero superiorum et principalium animae facultatum, quae *infixa sit penitus intellectui, cordi et voluntati hominis*»[3].

Ideo ergo «*repudiantur* qui docent hominem ex sua prima origine *adhuc aliquid boni quantulumcumque etiam et quam exiguum atque tenue id sit, reliquum habere*, capacitatem videlicet et aptitudinem et vires aliquas in rebus sprirtualibus»: retinuit quidem intellectum et voluntatem, at «intellectum non in rebus divinis, et voluntatem non ut aliquid

[1] Cf. CONC. CARISIACUM, VALENTINUM III, CONSTANTIENSE Denz. nn. 316-325, 627 et ss.
[2] LUTHERUS, *In Genes.* cap. 3.
[3] LUTHERUS, *Solid. declar.* I, de peccato originali, § 10.

boni et sani velit[1]. Consequenter homo in hoc statu «ex viribus suis coram Deo *nihil nisi peccare potest*» et ideo vere dicendum est «*peccatum esse de essentia hominis*»[2] Liberum arbutrium post peccatum originale «totaliter extinctum est; est res de solo titulo vel potius titulus sine re, et dum facit quod in se est, peccat mortaliter», quia in hoc ordine «non plus valet quam lapis, truncus aut limus»[3]. «Omnia ergo hominum opera, omnes hominum conatus sunt peccata»[4].

«Stet ergo nobis-concludit *Calvinus*-indubia ista veritas, quae nullis machinamentis quatefieri potest, *mentem* hominis sic alienatam prorsus a Dei iustitia, ut *nihil non impium, contortum, foedum, impurum, flagitiosum, concipiat, concupiscat, moliatur; cor peccati veneno ita penitus delibutum, ut nihil quam corruptum foetorem efflare quaeat.* Quod si quidpiam interdum boni in speciem ostendat, mentem tamen semper hypocrisi et fallaci iniquitate involutam, animum interiore perversitate illigatum manere»[5].

Itaque homo post peccatum originale nihil omnino boni moralis velle aut facere potest, sed semper indeclinabiliter peccat, et tanto magis quanto magis conatur ad non peccandum. Unde omnino requiritur gratia aut favor Dei, non quidem ut homo non peccet —quia hoc est inevitabile— sed ut non inputentur peccata seu ut tegantur favore Dei. «Quando ergo Deus remittit peccatum, non iudicat peccatum non esse, sed ex gratia iudicat non esse vindicta prosequendum»[6]. Obiective ergo aeque et semper peccat iustus et iniustus, sed iusto et habenti fiduciam peccatum non imputatur ad poenam.

Haec haeresis damnata fuit in Concilio Tridentino.

[1] *Ibidem*, & 21 et 40.
[2] LUTHERUS, *In Gen.*, cap. 3.
[3] *Solid. declar.* II, de libero arbitrio, 7.
[4] MELANCHTON, *De Locis theologicis*, ed August. 1821, p. 22.
[5] CALVINUS, *Inst.*, lib. II, cap. 5, § 19.
[6] *Emesius Calvinianus*, apud Vitum Ebermann, in *Vindiciis Bellarminianis*, cap. 7.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

21. b) *Protestantismus moderatus vel semiprotestanticus.* Protestantes appellabant catholicos *pelagianos*[1]. Hanc accusationem esse quadantenus fundatam putaverunt nonnulli catholici docti et pii, quos inter nominandi sunt, licet diverso titulo, Baius, Jansenius et Quesnellus, quibus postea accesserunt Pistorienses. Putabant ergo isti tehologos scholasticos suo aristotelismo corrupisse veram doctrinam catholicam ab Augustino traditam, et in verum pelagianismum paulatim inflexisse. Unde necesse erat Ecclesiam purgare a tali macula pelagianismi; explodendo doctrinas pseudo-catholicas theologorum scholasticorum et redire ad purum Augustinum.

Itaque, putantes distinctionem inter vires liberi arbitrii naturales seu ex natura et vires supernaturales seu ex gratia, et consequenter inter bonum opus mere morale seu naturale, et opus supernaturale seu salutare, imo et inter opus mere salutare et opus meritorium, esse pelagianam, dicebant eam esse omnino reiciendam. Et ideo Baius dicebat: «A vanis et otiosis hominibus, secundum insipientiam *philosophorum*, excogitata est sententia, quae ad *pelagianismum* reicienda est, hominem ab initio sic constitutum ut per dona naturae superaddita fuerit largitate conditonis sublimatus et ad Dei filium adoptatus»[2]; et ideo «distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur ut auctor naturae, et gratuiti, quo Deus amatur ut beatificator, vana est et commentitia, et ad illudendum sacris litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata»[3]. Similiter, «celebris illa doctorum distinctio, divinae legis mandata bifariam impleri, altero modo quantum ad praeceptorum operum substantiam tantum, altero quantum ad certum quemdam modum, videlicet secundum quem valeant operantem perducere ad regnum aeternum, hoc est, ad modum merito-

---

[1] MELANCHTON, *loc. cit.*
[2] S. PIUS V, *Ex omnibus afflictionibus.* Denz. 1024.
[3] S. PIUS V, *Ibidem*, Denz. 1034.

rium, commentitia est et explodenda; illa quoque distinctio qua opus dicitur bifariam bonum, vel quia ex obiecto et omnibus circumstantiis rectum est et bonum, quod moraliter bonum appellare consueverunt, vel quia est meritorium regni aeterni, eo quod sit a vivo Christi membro per spiritum caritatis, reicienda est; sed et illa distinctio duplicis iustitiae, alterius quae fit per Sipritum caritatis inhabitantem; alterius, quae fit ex inspiratione quidem Spiritus Sancti cor ad poenitantiam excitantis, sed nondum cor inhabitantis et in eo caritatem diffundentis, qua divinae legis iustificatio impleatur, similiter reicitur»; «Item, et illa distinctio duplicis vivificationis, alterius qua vivificatur peccator dum ei poenitentiae et viae novae propositum et inchoatio per Dei gratiam inspiratur; alterius, qua vivificatur qui vere iustificatur et palmes vivus in vite Christo efficitur, pariter commentitia est et Scripturis minime congruens[1].

Consequenter «*cum Pelagio* sentiunt qui textum Apostoli ad Romanos II, 14»: «gentes, quae legem non habent, *naturaliter* ea quae legis sunt, faciunt», intelligunt de gentibus *fidei gratiam non habentibus*»[2]; item, «*cum Pelagio* sentit qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturae solis viribus ortum ducit, agnoscit»[3]; «amor naturalis, qui ex viribus naturae exoritur, *ex sola philosophia* per elationem praesumptionis humanae, cum iniuria crucis Chirti defenditur a nonnullis doctoribus[4]; «nonnisi *pelagiano errore* admitti potest usus aliquis liberi arbitrii bonus sive non malus, et gratiae Christi iniuriam facit qui ita sentit et docet»[5]; «*pelagianus* est error dicere quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum»[6].

---

[1] S. PIUS V, *Ibidem*, Denz. 1061-1064.
[2] *Ibidem*, Denz. 1022.
[3] *Ibidem*, Denz. 1037.
[4] *Ibidem*, Denz. 1036.
[5] *Ibidem*, Denz. 1065.
[6] *Ibidem*, Denz. 1028.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Similiter, «*Pelagii* sententia est: opus bonum, citra gratiam adoptionis factum, non est regni coelestis meritorium»[1], Et «sentiunt *cum Pelagio* qui dicunt esse necessarium ad rationem *meriti* ut homo per gratiam adoptionis sublimetur ad statum deificum»[2].

Quae cum ita sint, *omnis distinctio in bono et in malo morali respuenda est veluti pelagianismo infecta*, sed omne opus bonum aut est totaliter bonum aut est malum, idest penitus malum. Et sic dicendum est quod «sicut opus malum ex sua natura est mortis aeternae meritorium, sic bonum opus ex natura sua est vitae aeternae meritorium»[3]; «nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur poenam aeternam»[4]; et similiter «non est vera legis obedientia quae fit sine caritate»[5].

Haec ergo omnia veluti pelagiana sunt a vera theologia catholica expellenda.

22. Aliunde tamen *contra lutheranos et calvinistas fatendum est per peccatum originale non fuisse totaliter extinctum liberum arbitrium*, sed *aliquo modo* mansisse, scilicet liberum a coactione seu violentia, *non autem a necessitate*[6]; similiter in sanctis datur vera iustitia interior et non mere imputativa, ut dicebant protestantes, non tamen mere entitativa et veluti otiosa, ut fingebant scholastici, sed dynamica et operosa, quae consistit in obedientia perfecta legis Dei[7]; Attamen vera et perfecta caritas potest simul esse cum peccato mortali, quando nondum haec caritas est vere praedominans[8].

[1] *Ibidem*, Denz. 1012.
[2] *Ibidem*, Denz. 1017.
[3] *Ibidem*, Denz. 1002.
[4] *Ibidem*, Denz. 1020.
[5] *Ibidem*, Denz. 1016.
[6] *Ibidem*, Denz. 1039, 1041, 1046; Iansenius, apud INNOC. X, *cum occasione*. Denz. 1094.
[7] Baius, apud S. PIUS V, *Ibidem*, Denz. 1042, 1069.
[8] *Ibidem*, Denz. 1070, 1071, 1013.

Quia vero *per peccatum originale homo totaliter amisit libertatem a peccato* (de qua libertate unice loquuntur Scripturae)[1], dicendum est secundum veram theologiam Augustini quod «in omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati»[2], et «omne quod agit peccator vel servus peccati peccatum est»[3], et damnabiliter peccat, etiam in eo quod necessario facit[4]; quia «liberum arbritrium in hoc atatu sine gratiae Dei adjutorio, nonnisi ad peccatum valet»[5]; et «peccator non est liber nisi ad malum sine gratia Liberatoris»[6], nam «sine gratia nihil amare possumus nisi ad nostram condemnationem»[7], et «voluntas quam gratia non praevenit, nihil habet luminis nisi ad aberrandum, ardoris nisi ad se praecipitandum, virium nisi ad se vulnerandum, est capax omnis mali et incapax ad omne bonum»[8].

Et inde est quod secundum veram theologiam, «omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia»[9]; immo et ipsa «oratio impiorum est novum peccatum, et quod Deus illis concedit est novum in eos iudicium»[10]. Neque excusari possunt coram Deo ex impossibilitate servandi legem sine gratia, quia «definitiva haec sententia: Deum homini nihil impossibile praecipere, falso tribuitur Augustino, cum *Pelagii* sit»[11].

Haec est vera et authentica doctrina Augustini, *partim deturpata a Protestantibus, partim vero a scholasticis theologis*, et est doctrina omnino tenenda, quia «ubi quis invenerit doctrinam in Augustino clare fundatam, illam absolute potest tenere et docere, non respiciendo ad ullam Pontificis

[1] *Ibidem*, Denz. 1035.
[2] *Ibidem*, Denz. 1040.
[3] *Ibidem*, Denz. 1035.
[4] *Ibidem*, Denz. 1067.
[5] *Ibidem*, Denz. 1027.
[6] Quesnellus, apud CLEMENTEM XI, *Unigenitus*, Denz. 1388.
[7] *Ibidem*, Denz. 1390.
[8] *Ibidem*, Denz. 1389.
[9] BAIUS, et JANSENIUS, *Ibidem*, Denz. 1025, 1298.
[10] Quesnellus, *Ibidem*, Denz. 1409.
[11] BAIUS, *Ibidem*, Denz. 1054.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

bullam»[1]. Unde et dicebant: «malo errare cum Augustino quam bene sentire cum Papa»[2].

Haec est doctrina semiprotestantium, quam plures Romani Pontifices damnaverunt, scilicet S. Puis V et Gregorius XIII Baium; Iansenium Urbanus VIII, Alexander VIII, Innocentius X; Quesnel, Clemens XI; Pius VI Pistorienses damnavit.

Quod si comparemus semipelagianismum cum semiprotestantismo, apparet magis accedere semiprotestantismus ad protestantismum, a quo fere nonnisi verbis differt, quam semipelagisnismus ad pelagianismum.

Quae quidem doctrina non est nisi falsus quidem supernaturalismus, quia fundatur non in elevatione supernaturalium relate ad naturalia rite intellecta, sed in depressione vel potius destructione verae naturae, super qua nihil veri supernaturalismi aedificari poterat. Unde quod supernaturale isti dicunt vel est pura denominatio extrinseca, vel ad meram naturam plus minusve reducitur, quia ab eo tollitur vera transcendentia et vera ratio indebiti. Quae cum ita sint, nihil mirum si posterioribus temporibus haec haeresis extrema naturaliter duxerit ad magis radicalem positionem naturalismi quam fuerit positio pelagina, ut in moderno protestantismo comperimus. Et ita verificatur quod dixisse fertur Innocentius III, scilicet, haereses oppositas facies quidem habere diversas, caudas tamen ad invicem colligatas[3].

23. Denique modernis temporibus sequelae quaedam utriusque haereseos apparuerunt, specialiter in ordine ad cognitionem veritatum ad religionem pertinentium. Nam, *ex una parte ontologistae et rationalistae puri*, pantheismo

---

[1] JANSENIUS, Denz. 1320.
[2] Apud LANGE, *De gratia Christi*, n. 114, p. 69.
[3] Cf. N. DEL PRADO, *o. c.*, T. I, p. XLIV, nota 1).

plus minusve infecti, tenent solam rationem per vires naturales totam veritatem de Deo rebusque divinis assequi posse sine ulla supernaturali revelatione, vel si haec revelatio exterior datur, est solum ad facilius, non vero ad simpliciter has veritates cognoscendas; quo fit ut totus ordo supernaturalis de medio tollatur, quia revelatio rationi, non ratio revelationi seu fidei subordinaretur[1].

Ex alia vero parte, *traditionalismus exaggeratus et agnosticismus* putant nullam veritatem ordinis religiosi posse sola ratione naturali certo cognosci absque supernaturali revelatione, scilicet nec exsistentia Dei, neque immortalitas et spiritualitas animae, neque factum divinae revelationis, qui omnes recto tramite descendunt ex pessimismo lutherano[2].

Et haec dicta sufficiant de erroribus circa gratiam Dei.

---

[1] Cf. *Documenta Ecclesiae:* Denz. 1614-1621, 1655-1657, contra Günther; 1634-1639, contra Hermes; 1666-1676, contra Frohschammer; 1676-1684, de conventibus theologorum Germaniae; 1701-1714, de rationalismo absoluto et moderato, speciliater Concilium Vaticanum I, Ses 3, c. 4, can 1-3, Denz. 1795-1796; 1816-1818, de fide et ratione; 2084-2086, de modernismo; 1659-1665, de erroribus ontologistarum, speciliter, 1891-1930, de erroribus Antonii Rosmini.

[2] Cf. *Documenta Ecclesiae*, Denz. 1622-1627, contra Bautin; 1649-1652, contra Bonnetty; Concilium Vaticanum I, Denz. 1785, 1798-1799; 2072, 2145, contra agnosticismum modernistarum; et iam pridem Ecclesia similes errores damnaverat contra Beguardos et Beguinas, Denz. 475, et contra agnosticismum Nicolai de Ultricuria, Denz. 553-570. Qua de re utiliter consuli possunt adnotationes ad *Schema dogmaticum Concilii Vaticani I, Acta, Mansi, t. 50, col. 74-78, 81-85, 112-115.*

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

QUAESTIO CIX
DE NECESSITATE GRATIAE

24. Ergo S. Doctor tractatum de gratia exorditur a quaestione *de necessitate gratiae*, non quidem de necessitate ducta ex causa formali vel materiali –quia gratia non est ens per se subsistens seu necessario habens esse–, neque a causa efficienti –quia gratia non fit coacte seu violenter, quin desinat esse gratia–, sed necessitate sumpta *ex parte causae finalis, quasi medii ad finem totius humanae vitae.* Cum enim, ut supra diximus in introductione tractatus, tractatus de gratia sit per prius moralis quam dogmaticus, et in moralibus principium sumatur a fine, ordo materiae postulabat ut a fine gratiae exordium sumeretur [1].

Quaestio ergo est de necessitate gratiae Dei ad finem ultimum humanae vitae consequendum, ex qua sumitur ratio essendi seu exsistendi in nobis. Et quia necessitas finis potest esse et absoluta seu ad esse simpliciter, et relativa seu ad melius et facilius esse [2], utraque considerabitur, specialiter vero necessitas absoluta seu ad esse simpliciter, sicut cibus dicitur necessarius ad conservationem humanae vitae.

Auctores moderni solent incipere tractatum de gratia a consideratione de natura gratiae actualis et consequenter de eius necessitate veluti de proprietate eius, ac dein de gratia habituali; qui quidem modus considerandi ortum ducit a

[1] Cf. S. THOMAM,I, 82, 1. diversos modos necessitatis.
[2] Cf. S. THOMAM, III, 1, 2.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Suarezio[1]. At, sicut bene observat Lange, S.J., cum haec quaestio de natura gratiae actualis sit minus certa et clara quam quaestio de necessitate gratiae ut sic, abstrahendo ab actuali vel habituali, exordiendum est «potius a necessitate gratiae generice intellectae, inter gratiam habitualem et actualem nonnisi posterius distinguendo»[2]. Hoc est ergo redire ad ordinem S. Thomae, qui magis etiam accedit ad ordinem doctrinae Ecclesiae, maxime et specialiter insistentis in necessitate gratiae, et pauca solum tangens de natura eius; et tamen Suarezius monebat quod ipse «nihil *vel parum* a S. Thomae ordine seu methodo» discedebat[3].

25. *Quantum vero ad ordinem articulorum huius quaestionis*, non conveniunt expositores qui de hac re occupati sunt.

Caietanus distribuit totam quaestionem in duas portiones principales, scilicet de necessitate gratiae pro homine *nondum constituto in gratia habituali* (art. 1-8); et de necessitate gratiae pro homine *iam in gratia constituto* (art. 9-10); quae sunt quasi necessitas *formae* gratiae, et *usus* formae iam datae et hahitae.

Primam autem partem subdividit in duas, scilicet relative ad bonum faciendum (art. 1-6) et relative ad malum seu peccatum vitandum (art. 7-8).

Sic enim scribit: «Adverte... ordinem articulorum. *Hactenus* siquidem de necessitate gratiae in homine *ad bonum; in duobus* autem nunc sequentibus articulis de necessitate eiusdem *respectu mali;* et demun in ultimis duobus de necessitate eiusdem in homine iam constituto in gratia tractatur: *ut nulla necessitas praetermissa videatur*»[4].

Et iterum: «Ii duo articuli (ultimi) de necessitate divini auxilii *ad usum gratiae* sunt; quoniam multis datur gratia

---

1 SUAREZ, *De gratia*, procemium, n. 6, edit. Vives, t. 7, p. XI.
2 LANGE, *De gratia*, Friburgi Brisgoviae, 1929, praefatio, p. IV.
3 SUAREZ, *l. c.*
4 CAIETANUS, *In I-II, q. 109, art. 7, n. 1.*

quibus non datur *uti* ea quando oportet, sed, divina permissione, abiicere eam. Et sic datur donum, quo *possunt* bene operari et resistere tentationibus et perseverare, omnibus quibus datur gratia; non tamen omnibus datur *executio* horum *simpliciter*, ut experientia testatur, quia non omnibus dantur *extrinseca requisita* ad talem executionem. Et ideo oportet orare: «ne proiicias nos in tempore senectutis; cum defecerit virtus nostra, ne derelinquas nos, Domine»[1], et «ne nos inducas in tentaiones»[2].

Quem ordinem sequitur etiam *Conradus Koellin*[3], qui etiam conatur invenire ordinem inter singulas istas partes –de quo Caietanus nihil dixerat–, licet minus feliciter, ut videtur; et subobscure videtur innuere Ioannes a S. Thoma in sua Isagoge[4].

Inter recentiores, eamdem lineam sequi videntur *Billot*[5], *Del Prado*, nam ad hoc reducitur quod ipse dicit hominem indigere gratia ad tria, scilicet ad bonum faciendum, ad malum vitandum et ad perseverandum in bono[6], *Hugon*[7] et *Pègues*, qui pressius accedit ad modum Caietani[8]; neque aliud innuit *Satolli*, quem –de more– sequitur *Paquet*[9].

Attamen Ioannes a S. Thoma, in proprio loco tractatus de gratia, alium ordinem proponit vel saltem innuit. Nam distribuit totam quaestionem in duas partes, in quarum prima ageretur de ncessitate gratiae respectu operum quoad substantiam *naturalium* (art. 1-4); in secunda vero de necessitate gratiae ad opera quoad substantiam *supernaturalia*

---

1 *Psalm.* 70, 9.
2 CAIETANUS, *In I-II*, q. 109, ad art. 10, n. 3).
3 CONRADUS KOELLIN, *h. 1.* art. 1, initio, edit. cit. p. 897.
4 IOANNES A S. THOMA, *Isagoge*, *h. l.* edit. cit. 1931, p. 178.
5 BILLOT, *De gratia*, edit. 1923, p. 60.
6 N. DEL PRADO, *De gratia et libero arbitrio*, t. I, p. 3-4.
7 HUGON, *Tractatus dogmatici*, t. II, edit. I, p. 227.
8 PÈGUES, *Commentaire francais littéral de la Somme théologuique*, t. IX, h. l., edit. 1929, p. 509.
9 PAQUET, *h. l.*, edit. 1906, p. 63.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

(art. 5-10), nihil amplius de utraque parte suadens, nisi reproducendo verba S. Thomae [1].

Quam viam magis explicite propronunt *Salmenticenses*, quando scribunt: «Sicut autem gratia supponit naturam, oportuit quod disputatio de gratia in ordine ad opera naturalia praecederet eam quae necessitatem gratiae ad opera supernaturalia considerat; hac enim methodo velut per quosdam gradus ducitur intellectus ut ab infimis ad superiora conscendat. Et *eumdem (=ordinem) observavit D. Thomas*, nam in primis quatuor huius quaestionis articulis *praecipue* disseruit de necessitate gratiae ad ea quae sunt *naturalia;* deinceps vero agit de his quae ad ordinem *supernaturalem* pertinent, vel utrique ordini communia sunt. Quocirca, superatis difficultatibus, quae in consideratione gratiae desideratae ad opera naturalia ocurrebant (disp. 2), aequum est ut de necessitate gratiae ad supernaturalia iam disseramus (disp. 3)» [2]

Quae divisio considerationis de necessitate gratiae adeo placuit posterioribus theologis, ut —relative ad gratiam *actualem*, ut ipsi dicunt— ad omnia fere manualia recentiora transierit, cum quadem tamen diversitate; nam dum aliqui incipiunt a necessitate gratiae pro operibus ethice bonis seu ordinis naturalis, ut Palmieri, Hervé et Zubizarreta; alii, e contra, a maiori necessitate, quae est pro operibus salutaribus seu ordinis supernaturalis, de qua etiam documenta Ecclesiae loquuntur, incipiunt, et hic modus frequentior est, quem inter alios sequuntur Hurter, Mazzella, Pesch, Del Val, Leroher, Beraza, Lange et alii.

Tertium modum, quasi ex utroque conflatum, prononit *Laurentius Janssens*, qui et ait quod ordo articulorum huius quaestionis est pulcherrimus. Ergo totam istam quaestio-

---

[1] Ioannes a S. Thoma, *In I-II*, disp. 19 et 20, specialiter initio disp. 20, edit. Lugduni 1663, pp. 381-382.

[2] Salmanticenses, Disp. 3 de Gratia, prolog., edit. cit. t. 9, p. 327a. Vide etiam disp. 2, prolog., p. 137 b in fine.

nem-sicut Caietanus et Conradus fecerant-distribuit in duas partes, scilicet de necessitate gratiae in homine gratia destituto (art. 1-8), et de necessitate gratiae in homine iam gratia ornato (art. 9-10). Primam vero partem subdividit in duas –sicut fecerant Ioannes a S. Thoma et Salmanticenses–, nempe de necessitate gratiae in homine gratia destituto ad opera bona ordinis naturalis (art. 1-4), et ad opera salutaria seu ordinis supernaturalis (art. 5-8). Fatetur tamen quod inde ab initio inducitur a S. Thoma respectus ad ordinem supernaturalem [1].

26. Quid ergo de hac re sentiendum sit, attendendo ad ipsum textum S. Thomae, determinare oportet. Et, *ut a secundo modo incipiamus*, dicendum est illum non esse fundatum in textu, sed aliunde textui impositum. Certissime enim S. Doctor in omnibus articulis, inde a primo, loquitur de necessitate gratiae ad opera bona supernaturalia et quidem per prius; at vero de necessitate gratiae ad opera bona naturalia solum secundario et ut melius appareat necessitas gratiae ad supernaturalia, ut legenti patet. Unde, licet distinctio inter ista duo genera operum bonorum et consequenter inter duplicem necessitatem gratiae, clara sit et explicita apud S. Thomam, non tamen est praecipua neque secundum eam constructa fuit haec quaestio. Et merito, quia theologus maxime insistere debet in necessitate gratiae pro operibus ordinis supernaturalis, de quibus unice loquebantur Concilia ante S. Thomam.

Praeterea, sistendo in ordine mere naturali, specialiter post naturam lapsam, non est necessitas gratiae habitualis, quae est essentialiter ordinis supernaturalis, sed solum gratiae *actualis;* et ita haec consideratio connexa est cum illa Suarezii secundum quam prius de gratia actuali et dein de gratia habituali agendum erat-quae est proprie necessaria

---

[1] Laurentius Janssens, *De gratia Dei et Christi*, Friburgi Brisgoviae 1921, h. l. p. 85.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES!

in ordine supernaturali–, et insuper connectitur cum illa alia Suarezii et plurium aliorum doctrina de aequalitate virium naturae purae et naturae lapsae relate ad bona opera ordinis naturalis. Unde apparet quod haec distictio quaestionis est forma quaedam originis suarezianae imposita textui S. Thomae. Et vere Suarezius, post sex longa prolegomena, aggreditur tractatum ipsum de gratia, considerans necessitatem gratiae in duobus primis libris, relate ad istam q. 109, ut ipsemet ait[1]. Iam vero Suarezius hoc praecise modo considerat necessitatem gratiae, nempe in libro primo agens «de necessitate gratiae ad perficienda opera moraliter bona ordinis naturalis et ad contraria peccata vitanda»; in secundo vero «de necessitate gratiae ad actus divini ordinis eliciendos, servanda supernaturalia praecepta et peccata illis contraria vitanda»; quem ordinem explicat et iustificat Suarezius eodem fere modo ac Salmanticenses supra relati, quondo ait: «Utraque necessitas... *distincte* tractanda est, et incipiendo a notioribus, in hoc libro dicemus de necessitate gratiae ad opera naturalia; in sequenti vero de eiusdem necessitate ad opera supernaturalia»[2].

Itaque Ioannes a S. Thoma et Salmanticenses incaute acceperunt hunc modum suarezianum qui, cum eis videretur optimus, postea conati sunt imponere textui S. Thomae, absque ullo in textu fundamento, et contra modum traditionalem Caietani et Conradi.

In pugna contra Protestantes et Baianos, haec distinctio apparebat fundamentalis et quasi in prima linea esset ponenda –et ideo est propria theologiae posttridentinae–, sed non licet sine anachronismo manifesto eam transferre ad textum antetridentinum S. Thomae, qui est in alio angulo visionis constructus.

[1] SUAREZ, *De gratia*, lib. I, praeludium, n. 1., p. 355a.
[2] SUAREZ, *De gratia*, lib. I, praeludium, n. 3, p. 356. Vide etiam lib. II, praelud. n. 1., p. 585.

27. Et inde etiam apparet defectus *tertii et eclectici modi* quem proponebat *Laurentius Janssens*, ex qua parte planum suarezianum sumpsit, probabiliter nesciens unde veniret et quo pergeret.

28. Modus autem *primus Caietani* et aliorum in textu manifeste fundatur, ut vel leviter inspicienti *titulos* articulorum patebit. Hanc enim particulam: «homo absque gratia» repetit S. Doctor octies, idest toties quot articulos ponit (art. 1-8); dein, bis repetit particulam: «homo gratiam consecutus vel in gratia constitutus absque alio auxilio gratiae», in duobus ultimis articulis (art. 9-10).

Inspicienti vero *titulos* octo priorum articulorum, statim etiam apparet quod sex primi respiciunt prosecutionem boni (art. 1-6); duo vero, qui supersunt, vitationem mali seu peccati praeteriti vel futuri (art. 7-8).

Denique legenti *titulos* sex primorum articolorum, apparet illico distinctio inter cognitionem veri, quae est quoddam bonum (art. 1), et prosecutionem boni per voluntatem (art. 2-6), tum in genere (art. 2), tum in specie relate ad singula bona quae requiruntur ad salutem (art. 3-6).

29. Haec ergo explicatio est litteralis et obvia, eamque aliquo modo complendo possumus sequenti schemate contrahere:

DE NECESSITATE GRATIAE PRO HOMINE:

I) *Gratia destituto:*
- A) Ad bonum faciendum:
  - a) Ex parte intellectus: cognitio veri (art. 1).
  - b) Ex parte voluntatis: volitio et prosecutio boni:
    - 1) In genere (art. 2).
    - 2) In specie respectu:
      - α) Legis observandae quoad:
        - – Primum praeceptum (art. 3).

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

– Cetera praecepta et totam legem (art. 4).

β) Ipsius tratiae obtinendae quoad:

– Consummationem eius seu gloriam vel ultimam gratiam (art. 5).

– Seminationem ipsius seu meram gratiam viae vel primam gratiam (art. 6).

B) Ad malum seu peccatum vitandum:

a) Praeteritum: resurgere a peccato (art. 7).

b) Futurum: cavere et vitare peccatum (art. 8).

II) *In gratia iam constituto:*

A) Ad bonum feciendum vel malum vitandum per qualecumque tempus (art. 9).

B) Ad bonum faciendum et malum vitandum perseveranter usque ad finem vitae inclusive (art. 10).

Ex hoc apparere potest quod tota haec quaestio est valde logice et rigorose constructa, ubi notandus est parallelismus inter articulum tertium et articulum quintum ex una parte, et articulum quartum et sextum ex alia parte, procedendo quasi a maiori seu difficiliori ad minus seu facilius; id quod est aequivalenter procedere a clariori necessitate ad minus claram et obviam. Sub hoc ergo respectu speculativo et systematico, videtur esse optima iustificatio ordinis articulorum, et S. Doctor in hoc opere in unum corpus coadunasset elementa dispersa quae prius seminaverat in diversis operibus, scilicet in Sententiis, in De Veritate, in Summa contra Gentiles et in Quodlibetis, quorum loca indicantur in capite singulorum articulorum.

30. Haec tamen explicatio videtur esse *nimis exclusiva*, utpote non attendens satis fontes S. Thomae neque historiam quaestionis quam versat; et tamen vera et fundata speculatio theologica non fit a priori, sicut speculatio philosophica, sed attentis principiis et documentis fidei divinae, cui subservit.

Crederim ergo quod in constructione huius quaestionis S. Thomas, utpote theologus perfectus, attendit simul duo, scilicet exigentias materiae tractandae secundum principia fidei, et aliunde exigentias verae scientiae speculativae, et ideo interpres eius obiectivus non debet eum respicere sub puro speculativismo neque sub puro positivismo, sed temperate et absque ulla extremorum exaggeratione.

Materia itaque tractanda in hac quaestione non est primo adinventa a S. Thoma, sed in *doctrina Ecclesiae et in traditione continebatur contra haeresim pelagianam,* quam quidem doctrinam sine dubio cognoscebat S. Thomas, sicut et diversas formas pelagianismi, licet forte non adeo accurate sicut modo nos cognoscimus, qui plura et meliora documenta habemus. Tota ergo intentio S. Doctoris in hac quaestione est defendere et exponere doctrinam Eccleisae contra haeresim pelagianam, ut apparet textum legenti, et quidem secundum diversa eius pronunciata seu diversas eius formas.

Unde in quodam loco parallelo scribit S. Thomas: «*In hac quaestione cavendus est error Pelagii*, qui posuit quod per liberum arbitrium homo poterat adimplere legem et vitam aeternam mereri, nec indigebat auxilio divino, nisi quantum ad hoc quod *sciret* quid facere deberet, secum illud Psalmi 142, 9: «Doce me facere voluntatem tuam». En *pelagianismus purus*, qui respondet expositioni supra datae.

Sed quia hoc nimis parum videbatur, ut solam scientiam haberemus a Deo, *caritatem* autem, qua praecepta legis implentur, haberemus a nobis, ideo *postmodum* Pelagiani *(=semipelagiani)* posuerunt quod *initium* boni operis est homini ex seipso, dum consentit *fidei* per liberum arbitrium, sed consummatio est homini a Deo. *Praeparatio* autem ad initium boni operis pertinet. Unde ad errorem pelagianum (semipelagianum) pertinet dicere quod homo possit se ad gratiam praeparare absque auxilio divinae gratiae, et

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

est contra Apostolum, qui dicit ad Philippenses, I, 6: «Qui coepit in vobis opus bonum, ipse perficiet»[1]

Aliunde, secundum ipsum S. Thomam, vitatio peccati et detestatio eius, quae est initium resurrectionis a peccato, sunt quaedam dispositio ad gratiam, scilicet negativa[2]. Unde hoc ipsum spectat ad haeresin semipelagianam[3].

Similiter etiam cognoscebat ad hanc formam pelagianismi pertinere quod homo per solas vires naturales liberi arbitrii posset in gratia persevaerare usque ad mortem, sine nova gratia[4].

Oportebat ergo impugnare hanc haeresim et defendere doctrinam Ecclesiae de necessitate gratiae secundum hanc duplicem formam pelagianismi puri et semipelagianismi.

31. Sed aliunde, *secundum exigentias speculationis scientificae*, a generalibus ad particularia oportet descendere. Et in morali geminatur consideratio eiusdem rei in universali et in particulari, ut patet in tractatu de beatitudine et de actibus humanis[5]: nisi enim in universali esset consideratio, non eeset processus scientificus; nisi in particulari, non esset moralis et normativa consideratio. Et quia in materia morali sumus, in qua necessario concurrere debet et intellectus et voluntas, ideo oportebat incipere quaestionem a generali quadam consideratione necessitatis gratiae pro intellectu respectu veritatis cognoscendae, et voluntatis respectu boni appetendi et exequendi; eo vel magis quod relative ad intellectum erat tunc temporis positio quaedam extrema illuminismi arabo-augustiniani, quam oportebat examinare; et hic articulus respectu intellectus postulabat alium

[1] *Quodlib. I*, art. 7. Istud Quodlibetum et hic tractatus de gratia videntur esse eiusdem fere temporis, nempe Quodlibetum I anni 1269, mense martio, tractatus vero de gratia, anno 1269-1270.

[2] *Hic*, art. 8 ad 1.

[3] *III Contra Gent.*, cap. 157 et 160.

[4] *III Contra Gentiles*, cap. 155.

[5] I-II, 1 prol.; I-II, 6, prol.

parallelum respectu voluntatis. Sed principalis praeoccupatio in hac generali consideratione erat manuducere seu introducere ad impugnationem concretam pelagianismi: unde et in loco parallelo Sententiarum[1], hanc quaestionem de intellectu versat ultimo loco, ac si ageretur de quaestione disputata inter theologos citra fidem.

Sic ergo, secundum ista principia, tota quaestio dividitur in duas parte, scilicet in *introductionem* (art. 1 et 2), ubi agitur de necessitate gratiae *in genere* ad quemcumque actum humanum completum et perfectum, tum ex parte intellectus (art. 1) tum ex parte voluntatis (art. 2); et in illa traduntur principia fundamentalia totius quaestionis; et *in corpus quaestionis*, quod est impugnatio pelagianismi (art. 3-10), tum sub forma extrema et crudiori (art. 3-5), tum sub forma mitigata semipelagianismi (art. 6-10).

Et quidem, cum *pelagiani puri* nullam admitterent gratiam internam, in disputatione cum ipsis *semper intelligitur homo sine gratia relative ad bonum morale supernaturale.* Hoc autem bonum duplex, scilicet *medium*, quod est observatio seu adimpletio legis, et ita singillatim eos impugnat relate ad *primum et maximum praeceptum*, quod est dilectio Dei super omnia (art. 3), et deinde relate *ad cetera legis praecepta* (art. 4); et *finis*, hoc est, *vita aeterna* seu gloria, saltem *per modum meriti*, et quantum ad hoc eos impugnat articulo sequenti (art. 5).

Semipelagiani vero admittebant quamdam gratiam internam, non quidem respectu principii boni operis supernaturalis, sed solum respectu perfectionis seu consummationis eius. Unde in disputatione contra semipelagianos oportebat considerare hominem veluti in duplici statu, scilicet et *sine gratia*, relative ad *praeparationem* ad gratiam seu ad initium operis salutaris (art. 6-8); et *cum gratia* relate ad continuationem et perseverantiam in bono gratiae (art. 9-10) iam acceptio.

[1] *II Sent.*, dist. 28, art. 5.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Praeparatio autem ad gratiam sine gratia impugnatur, sive agatur de maiori, scilicet de *positiva* praeparatione per actus positive bonos (art. 6), sive de minori, nempe de *negativa* (art. 7-8), tum quoad detestationem peccatorum *praeteritorum* et resurrectionem ab eis, quod *maius* est in hoc genere (art. 8), tum quoad vitationem *futurorum*, quod est *minimum* (art. 8).

Perseverantia vero in gratia iam accepta sine nova gratia impugnatur, tum pro faciliori, scilicet pro longo aliquo tempore (art. 9), tum pro difficiliori, scilicet pro tota vita usque ad mortem (art. 10). Qua in re miro ordine procedit a clariori ad minus clarum et quidem secundum positiones ipsius adversarii, eum per seipsum quasi involvens et superans.

Et impugnat prius pelagianismum quam semipelagianismum, non solum quia chronologice prior est, sed etiam quia facilius vinci potest quam semipelagianismus.

32. Quae cum ita sint, totus ordo articulorum huius quaestionis potest sequenti schemate proponi:

De necessitate gratiae adversus pelagianos

I) *In genere* (ad modum introductionis): necessitas generalis gratiae ad quemcumque actum humanum seu moralem completum et perfectum...
    A) ex parte *intellectus:* ad quodcumque *verum* cognoscendum (art. 1).
    B) ex parte *voluntatis:* ad quodcumque *bonum* appetendum vel faciendum (art. 2).
II) *In specie.*
    A) contra *pelagianos puros:* (homo sine ulla gratia interna) *respectu...*
        a) *Mediorum,* hoc est, observationem seu adimpletionem *praeceptorum Legis Dei,* scilicet.
            1) *Primi* praecepti: diligere Deum super omnia (art. 3).
            2) *ceterorum* praeceptorum Legis (art. 4).
        b) *finis,* idest *vitae aeternae* seu gloriae, saltem *merendae* (art. 5)
    B) contra *semipelagianos,* pro homine...
        a) *antequam,* habeat gratiam: praeparatio ad gratiam sine gratia...
            1) *positiva* per actus bonos (art. 6).
            2) *negativa* per vitationem actuum malorum scilicet:
                α) detestando peccata *praeterita* (art. 7).
                β) cavendo peccata *futura* (art. 8).
        b) *postquam* homo habet gratiam internam, ad eam conservandam sine nova gratia...
            1) *pro aliquo* longo tempore (art. 9).
            2) *pro toto tempore vitae* usque ad mortem inclusive (art. 10)

33. Sequentes ergo hanc divisionem, per diversa capita considerabimus: primo, necessitatem gratiae in genere ad quemcumque actum humanum seu moralem perfectum et completum; secundo, necessitatem gratiae in specie tum contra haeresim pelagianam, tum contra haeresim semipelagianam. Simul tamen, ex eisdem principiis impugnabimus contrariam haeresin protestantismi et simiprotestantismi.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

SECTIO PRIMA
DE NECESSITATE GRATIAE IN GENERE

34. Actus humanus essentialiter coalescit ex actu intellectus et ex actu voluntatis. Et quidem in psychologia actus humani, actus intellectus praecedit actum voluntatis. Unde hoc caput de necessitate gratiae in genere pro actu humano morali completo et perfecto, duas partes habebit, scilicet de necessitate gratiae pro actu intelectus, quae primo loco tractabitur, et de necessitate gratiae pro actu voluntatis, quae postea discutietur.

Licet autem gratiam quamdam supernaturalem pro actu intellectus iam consideraverit S. Doctor in tractatu de Lege Antiqua et Nova, tamen ob positionem illuminismi arabico-augustiniani, et ut principia traderet solida et universalia ad confutandam haeresim pelagianismi, in hac quaestione de novo insistit, eo vel magis quod ibi potius de exteriori gratia quam de interiori erat sermo.

Art. 1.-Utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit

35. Articulus iste est infinitae fere foecunditatis et in infinitum protraheretur, si vellemus totam eius virtualitatem evolvere. Quia ergo maior pars eorum quae circa hanc rem dici poterant, spectant partim ad theologiam fundamentalem, partim vero ad tractatum de fide, liceat nobis

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

fundamentalia tantum exponere, prout ad praesentem tractatum pertinent.

Et quia verorum est duplex genus, scilicet ordinis naturalis et orginis supernaturalis, eo quod «verorum –ut ait S. Doctor–, quaedam sunt naturali rationi *proprotionata*, quaedam naturalem rationem *excedunt*[1], sequentes exemplum S. Thomae separatim considerabimus necessitatem gratiae ad cognoscenda vera ordinis naturalis et ordinis supernaturalis.

Et quia necessitas gratiae clarior apparet relate ad veritates ordinis supernaturalis cognoscendas quam relative ad veritates ordinis naturalis, ideo ab ordine supernaturali incipiendum est seu a maiori ad minus, ut fecit S. Doctor in Sententiis.

§ I
DE NECESSITATE GRATIAE AD COGNOSCENDAS VERITATES ORDINIS SUPERANTURALIS

36. Ut solutio quaestionis rite dari possit, operae pretium est breviter explicare terminos quaestionis et errores occurrentes recensere.

A. *Explicatio terminorum quaestionis*

37. a) Nomine *veritatum ordinis supernaturalis* intelliguntur *mysteria supernaturalia*, quae viribus naturalibus intellectus humani et creati de se impervia sunt, scilicet quae nec sunt per se nota sensui vel intellectui, neque ex principiis per se notis concludi possunt. Quae quidem relate ad hominem, sic determinat S. Thomas: «Illa naturalem rationem excedunt quae non possunt concludi ex primis principiis per se notis. Cum enim prima principia sint sicut instru-

[1] *II Sent.*, dist. 28, art. 5.

menta intellectus agentis, ut Commentator dicit in III de anima, oportet ea esse proportionata virtuti eius, sicut organa corporalia sunt proportionata virtuti motivae; unde quae ex primis principiis concludi non possunt, naturale lumen intellectus excedunt. Huiusmodi autem sunt ea quae fidei sunt, et futura contingetia et huiusmodi»[1].

Haec autem mysteria supernaturalia –quae supernaturalia dicuntur *ex parte obiecti cognoscibilis*– sunt duplicis generis: alia *large dicta*, quae ex sola voluntate Dei dependent in ordine ad providentiam et gubernationem creaturarum, ut sunt futura contingentia, quae non connectuntur necessario cum essentia vel eixgentiis mundi vel partium e ius, ut dies iudicii vel finis mundi; alia sunt mysteria supernaturalia proprie et stricte dicta, quae necessario pertinent ad ipsum ordinem deitatis in seipsa, ut mysterium Trinitatis, quae sunt supernaturalia quoad essentiam vel substantiam.

Quam doctrinam conceptis verbis tradit concilium Vaticanum I docens quod «hoc quoque perpetuus Ecclesiae Catholicae consensus tenuit et tenet: duplicem esse ordinem cognitionis... *obiecto* etiam distinctum..., quia praeter ea ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt...»[2].

Explicat etiam quod haec divina et supernaturalia mysteria complectuntur sive ipsum Deum in seipso sive aeterna voluntatis suae decreta circa gubernationem creaturarum[3]; et docet relate ad mysteria ipsius Dei in seipso quod ratio humana per proprias vires «numquam idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum quae proprium ipsius obiectum constituunt; divina enim mysteria *suapte natura* intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et

[1] *III Sent.*, dist. 28, art. 5. Vide etiam *I Contra Gentiles*, cap. 3-9.
[2] Concilium Vaticanum I, Ses. 3, cap. 4, Denz. 1795.
[3] *Ibidem*, cap. 2, Denz. 1785.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

quasi quadam caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac vita mortali peregrinamur a Domino»[1].

Maxime autem, ut patet, intelliguntur mysteria supernaturalia proprie et stricte dicta.

38. b) At istaemet veritates supernaturales dupliciter *cognosci* possunt in hac vita-et est distinctio ex parte modi cognoscandi seu ex perte *subiecti* –supposita exteriori revelatione divina, scilicet *materialiter*, per resolutionem ad aliquod signum divinum supernaturale quoad modum et naturale quoad substantiam, nempe ad miraculum; et *formaliter*, per resolutionem immediatam ad illuminationem interiorem qua accipitur auctoritas Dei revelantis immediate et propter seipsam[2]. Quia cum principium unicum cognitionis pro nobis istorum mysteriorum supernaturalium est divina revelatio, dupliciter cognosci a nobis possunt sicut et ipsa revelatio, nempe vel in signo aliquo exteriori, divinae revelationis, vel in proprio principio et fonte revelationis, qui est Deus ipse ut Prima Veritas revelans. S. Thomas appellat primum modum cognitionem mere speculativam, secundum vero cognitionem affectivam seu producens aliquem amorem Dei[3].

39. c) *Gratia* vero sumitur prout distinguitur contra naturam et excedit exigentias naturae, hoc est, pro auxilio aliquo stricte supernaturali. Quae quidem gratia, cum ad ordinem cognitionis hoc in loco referatur, debet esse *lumen* aliquod supernaturale, quo intellectus possibilis hominis illuminatur ad haec mysteria cognoscenda. Et potest esse duplex, scilicet vel per modum gratiae gratis datae et auxilii transeuntis, sicut est lumen propheticum, vel per modum gratiae gratum facientis, sive sit per modum *permanentis*, ut lumen habitus fidei vel donorum intellectualium, sive per

[1] *Ibidem*, cap. 4, can. 1, Denz. 1796, 1816.
[2] Cf. S. Thomam, II-II, 1, 4, ad 2; 5, 2.
[3] I, 54, 1, relate ad daemones.

modum illustrationis *transeuntis* ex aliqua gratia mere actuali; nom autem necesse est intelligere ipsam gratiam sanctificantem, quae solet dici habitualis; et haec gratia quasi gratis data potest esse etiam mere exterior, nempe revelatio exterius proposita et miraculis confirmata. Gratia ergo illuminans potest esse exterior vel interior, quae iterum potest esse vel gratis data vel gratum faciens.

S. Thomas ipse breviter innuit has diversas formas luminis gratuiti seu gratiae illuminantis, quando ait quod potest esse «lumen fidei et etiam prophetiae et aliquid huiusmodi»[1], et hoc idem repetit hic, addens «quod dicitur *lumen gratiae* in quantum est naturae superadditum», scilicet stricte supernatuale.

40. d) Denique *necessitas* istius auxilii supernaturalis potest esse duobus modis, scilicet *simpliciter dicta*, respondens impotentiae *physicae*, ideoque et necessitas *physica* appellari potest; aut *secundum quid* tantum, respondens impotentiae mere morali, ex impedimentis extrinsecis advenienti, atque ideo dici potest necessitas *mere moralis*[2]

B. *Errores*

41. Error negans necessitatem gratiae seu luminis supernaturalis ad cognoscendas veritates de Deo rebusque divinis stricte supernatuales, appellatur *retionalismus*, qui duplicem formam induit, scilicet rationalismi absoluti et semirrationalismi seu rationalismi mitigati.

42. a) *Rationalismus absolutus seu purus* putat solam rationem, absque ullo externo auxilio superaddito, posse omnes omnino veritates de Deo et de mundo et de homini-

[1] *II Sent.*, dist. 28, art. 5.
[2] Cf. adnotationes ad *Schema dogmaticum* Concilii Vaticani I, cap. 4, n. 11, edit. cit., 50, col. 82.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

bus, perfecte cognoscere et penetrare; et consequenter docet omnem revelationem ab extrinseco venientem, esse respuendam, utpote contra naturam et iura rationis. Unde has propositiones, inter alias, docebat: «Humana ratio, nullo prorsus Dei respectu habito, unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter, sibi ipsi est lex, et naturalibus suis viribus ad hominum et populorum bonum curandum sufficit»; consequenter, «omnes religionis veritates ex nativa humanae rationis vi dirivant; hinc ratio est princeps norma qua homo cognitionem omnium cuiuscumque generis veritatem assequi possit ac debeat» [1]; et ideo «neganda est omnis actio Dei in homines et mundum» [2], et specialiter «Christi fides humanae refragatur rationi» [3]. Ceterum, «christianae fidei mysteria» nihil aliud sunt quam «philosophicarum investigationum summa» [4].

43. b) *Rationalismus mitigatus vel semirrationalismus* admittit necessitatem quamdam gratiae exterioris, scilicet revelationis divinae, ut mysteria quae dicuntur stricte supernaturalia ab humana ratione cognoscantur; at hoc semel posito ipsa ratio per proprias vires potest haec mysteria intrinsece intelligere et comprehendere et explicare. Unde dicebat: «*Omnia* indiscriminatim dogmata *religionis christianae* sunt obiectum *naturalis scientiae seu philosophiae;* et humana ratio historice tantum exculta potest ex suis naturalibus viribus et principiis ad veran *de omnibus*, etiam *reconditioribus*, dogmatibus, sicientiam pervenire, modo haec dogmata ipsi rationi tamquam obiectum proposita fuerint» [5]; et ideo «cum ratio humana ipsi religioni aequiparetur, idcirco theologicae disciplinae perinde ac philosophiae tractan-

[1] Pius IX, *Syllabus*, Dens. 1703-1704.
[2] *Ibidem*, n. 1702.
[3] *Ibidem*, n. 1706.
[4] *Ibidem*, n. 1707.
[5] *Ibidem*, n. 1709.

dae sunt»; et «Ecclesia non solum non debet in philosophiam unquam animadvertere, verum etiam debet ipsius philosophiae tolerare errores, eique relinquere ut ipsa se corrigat» [1]; unde «Apostolicae Sedis Romanarumque Congregationum decreta liberum scientiae progressum impediunt» [2]; sed mutanda est radicaliter methodus theologiae tradendae, quia, «methodus et principia, quibus antiqui doctores scholastici Theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt» [3]. Confundunt ergo philosophiam cum theologia, et ideo fuit merito damnata sequens propositio: «Cum aliud sit philosophus (=theologus) et aliud philosophia (=theologia), ille ius et officium habet se submittendi auctoritati, quam veram ipse probaverit; at philosophia (=theologia) neque potest neque debet sese submittere auctoritati» [4]. Qui sint isti rationalistae et semirationalistae supra dictum fuit.

C. *Solutio quaestionis*

44. Conclusio prima: *Aliqualis gratia supernaturalis est simpliciter seu physice necessaria omni intellectui creato ut cognoscere possit veritates ordinis stricte supernaturalis.*

In hac conclusione, quae est contra rationalismum rigidum sive absolutum, sunt duae partes: a) Aliqualis gratia supernaturalis, nempe saltem gratia exterior revelationis obiectivae, est necessaria omni intellectui creato ad cognoscendas vertitates ordinis stricte seu simpliciter supernaturalis; b) haec necessitas est physica seu simpliciter dicta, idest ad esse simpliciter, et non solum ad melius seu facilius esse.

[1] *Ibidem*, n. 1711.
[2] *Ibidem*, n. 1712.
[3] *Ibidem*, n. 1713.
[4] *Ibidem*, n. 1710. Quae animadversio est maximi momenti pro quaestione de philosophia christiana, quae certe non est confundenda cum semirationalismo.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

45. *Prima pars* est de fide. Nam Concilium Vaticanum I docet quod haec divina mysteria suapte natura excedunt omnem intellectum creatum et ideo quod «nisi revelata divinitus, innotescere non possunt» [1]. Et est doctrina claris verbis tradita in Sacris Litteris; nam Christus Iesus dicit quod Pater *abscondit* haec a sapientibus et prudentibus, et revelavit ea parvulis [2]; ait etiam quod «Deum *nemo* vidit unquam nec videre potest, sed Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit» [3]; et addit «*Nemo* novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare» [4]. Et similiter Paulus cui tot secreta coelestia revelata fuerunt, ait: «Sapientiam autem loquimur inter perfectos, sapientiam vero non huius saeculi neque principum huius saeculi..., sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est..., quam *nemo* principum huius saeculi cognovit..., sed sicut scriptum est, quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum; nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum, Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit quae sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est?; ita et quae sunt Dei nemo cognovit nisi Spiritus Dei» [5]. Unde et alibi exclamat: «O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei; quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius! Quis enim cognovit sensum Domini? Aut quis consiliarius eius fuit?» [6]. Et Job dicebat: «Ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram» [7]: «non enim-ut legitur apud Isaiam- cogitationes meae cogitationes vestrae, neque viae vestrae viae meae, dicit Dominus; quia *sicut* exaltantur

---

[1] Concilium Vaticanum I, Ses. 3, c. 4., Denz. 1795-1796.
[2] *Mtt.* 11, 25.
[3] *Joan.* 1, 18.
[4] *Mtt.*, 11, 27.
[5] *I Cor.* 2, 6-11. Cf. S. Thomam, *in h. l.*, lect. 1 in fine et lect. 2.
[6] *Rom. 11*, 33-34.
[7] *Job*, 36, 26.

coeli a terra, *sic* exaltatae sunt viae meae a viis vestris et cogitationes meae a cogitationibus vestris» [1].

Unde et in priori forma decreti Vaticani I dicebatur: «quapropter reconditiora haec dogmata *ex natura sua* manent supra captum rationis, etiam postquam revelata sunt et fidei assensu credita, ac pertinent ad Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quoniam sic excedunt omne quod lumine rationis cogitare aut sapere possumus, sicut excedunt omne quod sumus (S. Fulgentius, ad Trasimundum, lec. II, cap. 1, ML. 65, 245)» [2].

46. *Secunda pars* (quod haec necessitas sit *simplicter* dicta seu *physica*, abstrahendo a quocumque statu vel conditione intellectus) est omnino certa et evidens. Nam vis intellectiva physice et intrinsece improportionata ad veritates supernaturales intelligendas, indiget physice gratia supernaturali qua possit eas intelligere. Atqui vis intellectiva creata est, naturaliter vel secundum vires suas naturales, physice et intrinsece improportionata ad veritates supernaturales intelligendas. Ergo vis intellectiva creata indiget physice gratia supernaturali qua possit tales veritates intelligere.

Maior constat quia *ex una parte*, cum cognitio fiat essentialiter per assimilationem cognoscentis et cognoscibilis, et cognitio contingat secundum quod cognitum est in cognoscente, inter vim cognoscitivam et obiectum cognoscibile debet esse proportio, sicut inter proprium actum et propriam potentiam vel sicut inter proprium perfectibile et proprium perfectivum; *ex alia vero*, improportio vis cognoscitivae seu impotentia eius, et indigentia elevationis ut proportionata seu potens fiat, sunt correlativae, et ideo qualis est una, talis debet et alia esse. Si ergo impotentia vel improportio est physica et intrinseca, etiam indigentia vel necessitas eleva-

---

[1] *Isaias*, 55, 8-9.
[2] Concilium Vaticanum I, *Acta*, ed. cit., t. 50, col. 62, c. 5.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

tionis per auxilium exterius collatum debet esse physica et intrinseca[1].

Minor patet ex modo dictis Concilii Vaticani I; nam hoc obiectum cognoscibile, quod sunt veritates istae simpliciter supernaturales, *natura sua*, idest physice et essentialiter, excedunt omnem vim naturalem intellectus creati. Et hoc est idem ac dicere quod intelectus creatus est natura sua, idest physice et essentialiter, infra tales veritates seu improportionatus vel incapax eas attingendi per proprias vires.

Habetur ergo vera demonstratio theologica, ex una praemisa evidenti secundum rationem et ex alia accepta secundum fidem.

Sed et *sola ratione suadetur haec minor.* Tantum excedit cognoscibile et cognitio divina cognoscibile et cognitionem creatam, quantum medium proprium cognitioniss divinae excedit medium proprium cognitionis creatae, quia talis est cognitio quale est medium formale proprium cognitionis. Atqui medium proprium cognitionis divinae in infinitum excedit medium proprium cognitionis creatae; quia medium Dei est increatum, cum sit ipsa divina essentia, medium vero creaturae est creatum; increatum autem excedit in infinitum quodlibet creatum. Ergo cognoscibile et cognitio divina excedit in infinitum quodlibet creatum. Ergo cognoscibile et cognitio divina excedit in infinitum idest sine proportione, omne cognoscibili et omnem cognitionem creatam. Et consequenter veritas cognita a Deo in infinitum excedit omnem veritatem cognitam vel cognoscibilem a quolibet creato intellectu[2].

Hoc autem dato, oportet in concreto determinare *quam gratiam seu illuminationem supernaturalem exigat creatus intellectus ad has supernaturales veritates cognoscendas.* Crite-

[1] Cf. S. Thomam, I, 62, 2 ad 2.
[2] Cf. S. Thomam, I, 12, 4; *I Contra gent., cap. 3; In Symbolum Apostolorum, cap. I. et* Caietanum, *In I-II, 109, 1, n. 3.*

rium huius determinationis sumi debet ex genere vel modo cognitionis qui ponatur, quia hic est finis, et ex fine oportet sumer a priori rationem mediorum.

47. Conclusio secunda: *Ad cognitionem mere speculativam exsistentiae harum veritatum supernaturalium, per se sufficit sola gratia externae revelationis prout in verbo exteriori et in signo miraculoso vel supernaturali manifestatur; ad melius tamen et facilius pro homine in statu naturae lapsae, expedit addere alias gratias interiores vel etiam exteriores persuassionis et doctrinae* (Contra semirationalismum).

48. *Probatur prima pars* (quae valet pro daemonibus et pro hominibus in statu solius integritatis vel etiam naturae purae). Ad cognitionem mere speculativam vel theoreticam exsistentiae harum veritatum sufficit admittere *factum* revelationis divinae circa has veritates. Atqui ad admittendum tale factum sufficit per se sola vis naturalis intellectus creati, quatenus hoc factum divinae revelationis apparet verbis exterioribus sensibilibus praedicantis et signo miraculoso divino ad talia verba confirmanda. Verba enim exteriora sunt naturaliter audibilia; factum miraculorum, puta resurrectio mortui, est naturaliter cognoscibile ut factum supernaturale luculenter commonstrans omnipotentiam Dei; est quoque naturaliter cognoscibile quod patratur in confirmationem praedicationis vel praedictionis; ac denique illud patrari non posse in confirmationem erroris, quia Deus nequit errorem confirmare. Unde et Bautain debuit subscribere propositionem, iuxta quam sola ratio naturalis, etiam post peccatum originale, sat claritatis et vigoris conservat ad cognoscendum cum certitudine factum divinae revelationis factae iudaeis per Moysen et christianis per Jesum Christum[1]; et die 26 aprilis 1844 debuit promittere se unquam docturum «que la raison ne puisse acquérir una vraie et

[1] Gregorius XVI, Denz. 1627.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

pleine certitude des motifs de crédibilité, c'est-à-dire de ces motifs qui rende la révélation divine evidenment croyable, tels que sont spécielment les miracles et les prophéties, et particulièrment la resurrection de Jesus-Christ»[1]. Et Concilium Vaticanum I docet quod «*recta ratio* fidei fundamenta demonstrare potest»[2], inter quae sunt exsistentia Dei, spiritualitas animae, factum divinae revelationis. Immo et «*philosophiae* munus est *praecipuum* in perspicuo ponere *fidei nostrae rationabile obsequium* et, quod inde consequitur, *officium adiungendae fidei auctoritati divinae altissima mysteria proponenti*, quae plurimis testata indiciis, credibilia facta sunt nimis»[3].

Et hac de causa, daemones, qui nullam gratiam interiorem accipiunt, coacti evidentia et multitudine signorum seu miraculorum, credunt et contremiscunt[4]. Et quod dicitur de daemonibus, proportionaliter valet de viribus naturae in statu integritatis et in statu naturae purae, in quibus nulla esset oppositio contra acceptionem talis facti evidentis divinae revelationis.

49. *Secunda pars.* Quod etiam homo in statu naturae lapsae *possit* exsistentiam harum veritatum cognoscere, cum cognoscit factum divinae revelationis, potest ex verbis modo citatis contra Bautain. Quod vero *ad melius esse* addantur plerumque gratiae aliae exteriores et interiores actuales, patet ex una parte propter debilitatem et obnubilationem rationis naturalis in hoc statu, ex quibus sequitur convenientia eam adiuvandi et auxiliandi; ex alia vero, propter suavem operam divinae providentiae in praesenti oeconomia, qua sincere vult omnes homines salvos fieri, et omnibus, ut salventur, porrigit gratias sufficientes, quae

1 *Ibidem*, nota 2, proposit. 4.
2 Concilium Vaticanum I, Sos. 3, Cap. 4, Denz. 1799.
3 Pius X, Encycl. *Communium rerum*, 21 aprilis 1909, Denz. 2120.
4 Cf. S. Thomam, I, 64, 1-2; II-II, 5, 2; 1, 4 ad 2.

sunt gratiae actuales ultra meram gratiam exteriorem divinae revelationis[1].

50. Conclusio tertia: *Ad cognitionem affectivam seu piam et salutarem exsistentiae harum veritatum, non sufficit sola gratia externa revelationis, sed requiritur insuper pro omni statu naturae humanae gratia quaedam interior illuminans intellectum, quae dicitur lumen fiei.*

Haec conclusio est *de fide* contra semipelagianos[2]. Et Concilium Vaticanum I, renovans antiquas definitiones Ecclesiae, docet quod «licet fidei assensus nequaquam sit motus enimae caecus, nemo tamen evangelicae praedicationi consentire potest *sicut oportet ad salutem* consequendam absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati. Quare fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur, *donum Dei est*, et actus eius est opus ad *salutem* pertinens, quo homo liberam praestat ipsi Deo oboedientiam gratiae eius, cui resistere posset, consentiendo et cooperando»[3].

Unde utramque gratiam Deus dat ad actum fidei salutaris eliciendum, nempe gratiam *internae illuminationis per lumen fidei infusae, et gratiam externae* revelationis miraculis confirmatae, ut paulo antea docet idem Concilium Vaticanum I: «ut nihilominus-inquit-fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus, cum *internis* Spiritus Sancti auxiliis, *externa* iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina atque in primis miracula et prophetias, quae, cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae acommodata»[4].

1 Cf. Concilium Vaticanum I, Ses. 3, c. 3, can. 4, Denz. 1790, 1812, 1813.
2 Concilium Arausicanum II, Denz. 178-180.
3 Concilium Vaticanum I, Ses. 3, cap. 3, Denz. 1791.
4 Concilium Vaticanum I, Ses. 3, cap. 3, Denz. 1790.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

51. *Probatur.* Cognitio affectiva et pia exsistentiae harum veritatum supernaturalium est actus fidei *salutaris,* qui est essentialiter supernaturalis. Atqui actus essentialiter supernaturalis non elicitur a potentia naturali nisi intrinsece elevetur per gratiam internam supernaturalem. Ergo cognitio affectiva et pia exsistentiae harum veritatum seu actus fidei salutaris exigit necessario internam gratiam elevantem intellectum possibilem, quae gratia est lumen infusum fidei[1]. Sed de hoc infra redibit sermo, art. 6, ubi specialiater agetur de dispositione seu praeparatione ad gratiam gratum facientem[2].

52. Conclusio quarta: *Ad cognitionem aliqualem speculativam essentiae harum veritatum supernaturalium, secundum quod sub quadam obscuritate et imperfectione haberi potest in hac vita, non est per se necessaria nova gratia supernaturalis praeter lumen fidei infusum, sed per se sufficit ratio naturalis rite exculta, positive subserviens fidei; ad melius tamen et facilius, valde conveniens est novas illustrationes supernaturales addere, quae maxime spectant ad donum intellectus et supientiae.*

In hac conclusione agitur de *scientia* theologica, quae aliqualem cognitionem speculativam *naturae* mysteriorum fidei dari potest in hac vita. Et dicimus quod *ad esse simpliciter* huius cognitionis speculativae, quam ita appellamus, ut eam distinguamus a cognitione quasi experimentali et affectiva quae habetur per dona Spiritus Sancti, non est necesse addere nisi humanum studium seu rationem rite excultam, sub positiva directione ipsius fidei; attamen, ad melius et facilius habendam hanc aliqualem intelligentiam, dicimus plurium conferre, si superaddantur dona Spiritus Sancti, specialiter donum intelectus et donum sapientiae.

[1] Concilium Vaticanum I, Ses. 3, cap. 3, Denz. 1790.
[2] Cf. S. Thomam, II-II, 6, 1 et 2.
[3] Cf. Caietanum, *In I-II. h. l., n. 4.*

53. *Probatur prima pars.* Haec cognitio speculativa *essentiae vel naturae* mysteriorum supernaturalium obtinetur per scientiam sacrae theologiae. Eadem ergo quae per se requiruntur et sufficiunt ad scientiam sacrae theologiae, requiruntur et sufficiunt ad talem cognitionem speculativam. Atqui ad scientiam sacrae theologiae per se nihil aliud requiritur, ultra lumen fidei, nisi humanum studium seu ratio naturalis rite exculta et positive subserviens fidei ad conclusiones eruendas ex principiis revelatis. Ergo etiam ad hanc cognitionem speculativam essentiae vel naturae mysteriorum fidei requiritur et sat est humanum studium positive subserviens fidei habitae.

Quam doctrinam expresse tradit Concilium Vaticanum I his verbis: «Ac *ratio* quidemnaturalis *fide illustrata,* cum sedulo, pie ac sobrie quaerit, *aliquam* Deo dante mysteriorum intelligentiam, eamque fructuosissimam, assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; numquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum quae proprium eius obiectum constituunt»[1].

Quod in priori redactiones ita ferebatur: «Quamvis enim, *fide praelucente,* ad eorum (mysteriorum stricte supernaturalium) *aliquam* intelligentiam perveniatur, haec tamen ipsa cognitio principiis innititur revelatis; numquam vero ratio humana, quamtumvis exculta, effici potest idonea ad exsistentiam et veritatem mysteriorum huiusmodi suis viribus assequendam atque ex suis principiis demonstrandam»[2].

Quae explicat adnotator his verbis: «Dupliciter nimirum de scientia mysteriorum sermo haberi potest: 1) ita ut principiis *solo lumine rationis perspectis* ad eorum exsistentiam demonstrandam et *intrinsecam essentiam* intelligendam perveniri posse dicatur, atque hoc sensus exsistimentur verita-

[1] Concilium Vaticanum I, Ses. 3, c. 4, Dens. 1796.
[2] *Schema de doctrina catholica,* cap. 5, edit. cit. T. 50, col. 62.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

tes non superrationales, sed rationales. Haec *mere philosphica* scientia mysteriorum *excluditur* quando docetur rationem humanam quamtumvis excultam non posse pervenire ad exsistentiam et veritatem (an sint et quid sint) mysteriorum huiusmodi *suis viribus* assequemdam atque ex suis principiis demonstrandam. 2) Est alia *mysteriorum scientia*, quae progreditur *ex principiis revelatis et fide creditis*, atque his principiis innititur. Haec intelligentia absit ut excludatur; ea enim constituitur magna pars sacrae theologiae. Fide nimirum supposita, inquiritur quomodo veritates in revelatione sint propositae, quae est theologia *positiva*, ut dici solet; atque inde, assumptis etiam veritatibus et principiis rationalibus, aliqua *analogica* intelligentia rerum per revelationem cognitarum deducitur, quid sint in seipsis: *Fides quaerit intellectum;* haecque est theologia *speculativa*. Ubi sensus dogmatum, ut in revelatione continetur et ab Ecclesia declaratur, praestituitur tamquam *norma secundum quam* notiones philosophicae expoliendae sunt *in sua applicatione* ad analogicam aliquam intelligentiam mysteriorum, ut a sanctis Patribus et theologis catholicis semper factum est, non vero ordine inverso, notiones mere rationales ex philosophia praestruere fas est, quibus sensus dogmatum accommodetur diversus ab eo, qui in revelatione secundum doctrinam ac professionem Ecclesiae continetur. Hoc autem ipsum est quod «humana ratio et philosophia in religionis rebus, non dominari, sed ancillari omnino debent». Propterea ad praecavendam falsam interpretationem decreti, dicitur: *fide praelucente ad aliquam mysteriorum intelligentiam pervenire, quae tamen ipsa principiis revelatis innititur*»[1].

Unde et haec sapientia speculativa per studium acquiritur et est essentialiter naturalis, radicaliter tamen supernaturalis[2].

[1] *Ibidem*, t. 50, n. 13, col. 84-85. Cf. S. Thomam, *Quodl. IV*, art. 18.
[2] Cf. S. Thomam, I, 1, 6 ad 3.

54. *Secunda pars.* Quia tamen ratio humana in praesenti conditione naturae lapsae valde debilis est, et aliunde mysteria haec sunt valde elevata et difficilia, magna semper cautela et ponderatione procedendum est in hac intelligentia prosequenda. Unde valde conveniens est ut novis gratiis Dei theologus adiuvetur in suis speculationibus; quod specialiter obtinetur per dona Spiritus Sancti. Unde Bañez optime scribit: «Ratio superior, prout versatur circa Deum obiectum supernaturale, necesse est ut altiori modo conspiciat et consulat divina. Hinc sequitur quod, *ceteris paribus, doctior erit in theologia qui caritatem habuerit quam qui non habuerit;* quia sine caritate non sunt coniuncta huiusmodi dona Spiritus Sancti cum fide, quae illuminat mentem et intellectum dat parvulis. Unde *videmus egregios theologos non mediocri sanctitate fuisse praeditos*»[1].

Quod quidem exigere videtur S. Pius X quando dicit quod christianus theologus «non debet disputare quomodo, quod catholica Ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit, sed semper eamdem fidem indubitanter tenendo, *amando et secundum illam vivendo, humiliter quantum potest*, quaerere rationem *quomodo sit*. Si potest intelligere, Deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum»[2].

Et Gregorius XVI iam pridem contra Lamennais dicebatt: «Meminerint (theologi) Deum esse sapientiae ducem emendatoremque sapientiam (Sap. 7, 15), ac *fieri non posse ut sine Deo Deum discamus*, qui per Verbum docet homines scire Deum»[3].

Unde S. Thomas, qui simul habebat ingenium acutissimum cum laboriositate fere incredibili, et dona ista Spiritus Sancti, perfectissimus theologus est et quasi exemplar veri

[1] D. Bañez, *In I, 1*, art. 4 ad 2 confirmationem secundi arg., edit. cit., col. 41.
[2] S. Pius X, *Encycl. cit.*, Denz. 2120.
[3] Gregorius XVI, Denz. 1616.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

theologi. Quod quidem Vitoria lepide et vere notavit quando dicebat: «Aliqui moleste ferunt quod S. Thomas tot quaestiones et articulos moveat de istis donis. Et revera, ut dicit Gregorius in II moralium, non intelligit ista dona qui non habet. Non est dubium quin sancti sperabant illuminari a Deo; nos statim recurrimus ad libros, et non curamus de adiutorio Dei.

S. Thomas non scripsit nisi viginti annis; mortuus est quinquagessimo anno. Mihi persuasum est quod ipse diligentia humana non potuit tot legere, sed adiutus fuit a Deo per ista dona. Unde revera, quidquid viri sancti scripserunt, non fuit per lumen naturale, sed quia adiuvabantur et illuminabantur a Deo per ista dona. Et certe multum illis debebat, et late loquitur de eis» [1]. Iure ergo meritoque Pius XI de Sacra theologia tradenda praescribit in sua Constitutione *Deus scientiarum Dominus:* «Haec autem disciplina methodo cum *positiva* tum *scholastica* tradenda est; ideo veritatibus fidei expositis et ex sacra Scriptura et Traditione demonstratis, *earum veritatum natura et intima ratio ad principia et doctrinam S. Thomae Aquinatis investigentur et illustrentur*» [2].

55. Conclusio quinta: *Ad cognitionem affectivam et quasi experimentalem essentiae harum veritatum supernaturalium, secundum quod in hac vita dum peregrinamur a Domino, haberi potest, necessaria est gratia interior superaddita lumini fidei, quae est lumen infusum donorum Spiritus Sancti, maxime doni intellectus et doni sapientiae.*

56. *Probatur.* Quia proprium est donorum Spiritus Sancti dare hanc divinorum cognitionem intimam, affecti-

---

[1] F. Vitoria, *In II-II*, q. 9, a. 1., n. 1, Ed. Beltrán de Heredia, Salamanticae 1932, p. 154.

[2] Pius XI, *Encycl. Deus scientiarum Dominus*, Titulus III, art. 29, Ed. Romae 1931.

vam et quasi experimentalem, quam de se non dat sola fides, quae potest esse informis. Respectu vero horum mysteriorum, quae versantur circa ipsum Deum, dantur maxime donum intellectus et donum sapientiae, ut suo loco dictum est, ad II-II, q. 8 et q. 45, ubi etiam expositum est quam perfectionem afferant nudae cognitioni fidei.

57. Conclusio sexta: *Ad perfectam et nudam visionem speculativo-practicam harum veritatum supernaturalium in seipsis, necessaria est ulterius quaedam gratia interior suprema, quae dicitur lumen gloriae.*

58. *Probatur.* Est doctrina de fide vel proxima fidei, uti apparet ex damnatione sequentis propositionis beguardorum et beguinarum: «quod quaelibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata, quodque *anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum*» [1].

Ratio est quia istae veritates non videntur clare et perfecte in seipsis quantum ad earum essentiam, nisi clare et intuitive visa ipsa divina essentia. Atqui ipsa divina essentia nequit clare et intuitive videri ab intellecto creato absque eius elevatione interiori suprema per lumen gloriae, ut probatur in Prima Parte, q. 12, art. 5. Ergo ultra et supra ceteras alias gratias exteriores et interiores necessarium est intellectui creato lumen gloriae ad essentiam harum veritatum supernaturalium clare et perfecte videndam.

Maior, ubi unice posset esse difficultas, apparet, quia istae veritates pertinent ad ipsam constitutionem intimam divinae essentiae et divinarum personarum, ideoque nequeunt non solum re, sed nec mente quidem ab ipsa divina essentia divinisque personis separari. Non ergo possunt intime et perfecte videri quin clare et intuitive videatur ipsa divina essentia una cum personarum trinitate.

---

[1] Concilium Viennense, Denz. 475.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Et haec satis sint pro necessitate gratiae ad cognoscendas veritates ordinis stricte supernaturalis [1].

§ II
De necessitate gratiae ad cognoscendas veritates ordinis naturalis

59. Hac etiam in re utile videtur terminos quaestionis nondum a nobis explicatos exponere et positiones diversas recensere, ut sic expedita sit via ad veram solutionem tradendam.

A. *Explicatio terminorum*

60. a) *Veritates ordinis naturalis.* Veritates ordinis naturalis possunt intelligi duplici sensu: aut ex parte *obiecti seu rei cognitae*, et ita includuntur omnes veritates quae non sunt obiective supernaturales, quo sensu inter veritates naturales includitur Deus ut principium et finis omnium creaturarum, et omnes relationes creaturarum inter se et cum Deo prout debentur principiis solius naturae; aut *ex parte subiecti seu medii vel principii cognoscendi*, et sic multae ex praecendentibus veritatibus naturalibus excluduntur, v. gr. quae sunt mere possibiles, quae fuerunt praeteritae, sed nullum vestigium reliquerunt, futura mere contingentia, specialiter libera; secreta cordium, quae ad substantias separatas spectant, et multa alia corporalia et sensibilia actu exsistentia quae, propter impedimentum physicum, nobis sunt impervia; et *solum includuntur* «ea quorum experientia per sensus haberi potest vel ex principiis naturalibus deduci», ut optime ait Ioannes a S. Thoma.

[1] Cf. S. Thomam, *IV Contra Gent.*, cap. 1, de istis diversis modis cognitionis.
[2] Ioannes a Sancto Thoma, *h. l.*, disp. 19, art. 2, n. 1, edit cit. p. 264a.

Et *in hoc sensu magis restricto loquimur in praesenti*, quia formaliter loquimur de ordine *cognoscendi*, non de ordine essendi, seu de ordine veritatis logicae, non de ordine veritatis mere ontologicae.

Unde Salmanticenses bene definierunt sensum quaestionis quando scribunt: «Nomine autem veritatis naturalis non intelligimus omnem illam quae supernaturalis non est, sed eam praecise quae continetur in primis principiis naturalibus per se notis potestque ex sensibilibus sensuum ministerio deduci. Unde illae quae in dictis principiis non includuntur, neque possunt ex sensibilibus deprehendi, quales sunt cogitationes cordium, futuri eventus liberi, praeterita gesta hominum, de quibus nullum suppetit vestigium, et quamplura alia pure possibilia, manent extra materiam praesentis dubii» [1].

Eodemque sensu Suarez scribit: «Vocamus autem in praesenti naturalem veritatem omnem illam quae ad ordinem naturae spectat et, per se loquendo, sine revelatione speciali, ministerio sensuum acquiritur, et per species rerum, quae illis obiiciuntur, proportionem habet cum lumine naturali intellectus et sub obiecto illis proportionato comprehenditur» [2].

Quod brevius et efficacius S. Thomas expresit dicens quod per veritates ordinis naturalis intelligimus «ea omnia eaque sola in quorum notitiam *per sensibilia* possumus devenire» [3]; seu, ut Caietanus adnotat, quae *in* vel *ex* sensibilibus intellectis, cognosci possunt [4].

Istae autem veritates naturales hoc sensu formali et restricto acceptae sunt duplicis generis: aliae sunt *mere speculativae*, ut veritates mathematicae, quae ad solam cognitionem pertinent; aliae sunt *practicae*, quae scilicet ad ordinem moralem plus minusve pertinent. Et uno verbo dicere possumus quod veritates mere speculativae sunt illae quae de

[1] Salmanticenses, *h. l.*, disp. 2, dub. 1, prol., edit. cit. t. 9, p. 136a.
[2] Suarez, *h. l.*, lib. 1, cap. 1, n. 1, edit. cit. t. 7, p. 356a.
[3] S. Thomas, *hic*.
[4] Caietanus, *h. l.*, n. 3.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

se nullam relationem aut influxum habent in religionem et moralem; practicae vero sunt quae ad religionem et moralitatem quoquo modo spectant, seu quae ad Deum et mores referuntur aliquo modo, et influxum habent in actus humanos regulandos vel dirigendos.

Sive autem speculativas sumamus sive practicas, duplici sensu de eis loqui possumus, scilicet aut de singulis *distributive* et separatim, aut de omnibus *collective* et simul.

61. b) *Cognitio harum veritatum.* Non loquimur de cognitione quacumque imperfecta et coniecturali, qua proprie loquendo non cognoscitur *ipsa veritas*, sed de cognitione *perfecta in suo genere, scilicet certa et firma et evidenti*, per immediatam visionem aut per demonstrationem rigorosam et scientificam.

62. c) Quid per *gratiam* et per *necessitatem* intelligamus, dictum fuit in paragrapho praecedenti. Unde solum manet exponere quid intelligamus nomine *hominis* in hoc loco, quia de homine loquimur. Homo intelligitur *secundum vires suas cognoscitivas naturales, tum sensitivas tum intellectivas.* Et potest considerari in triplici statu, scilicet in statu naturae institutae seu integrae, prout integritas dicit solum vigorem rationis absque gratia stricte supernaturali; in statu naturae purae, et in statu naturae lapsae seu vulneratae peccato originali et fortasse multis peccatis actualibus.

Et in hoc quidem tertio statu loqui possumus vel de aliquo homine *singulari*, secundum conditiones suas *personales;* vel in *tota* masa humanitatis secundum quod, ut in pluribus, invenitur in praesenti vitae conditione.

B. *Errores*

63. Relicto errore rationalismi absoluti, iuxta quem omnes veritates ordinis naturalis, sicut et ordinis supernaturalis, possunt a sola ratione intelligi et explicari, specialiter considerandus est error *per excessum necessitatis gratiae*, ad veritates naturales cognoscendas, quatenus ponit vires naturales humanae mentis esse ad eas intelligendas incapaces.

64. a) Ergo *ex una parte*, Avicenna posuit in nobis non esse intellectum agentem neque proprie loquendo possibilem, sed cogitativam —quam appellabat intelectum «passivum», putans esse ipsummet intellectum possibilem aristotelicum—, quae vere non cognoscit ipsa, sed habilitatem quamdam acquirit se convertendi ad decimam Intelligentiam Agentem Separatam, quae est datrix formarum in sensibilibus et datrix idearum seu conceptuum in animabus nostris per illuminationem suam. Consequenter dicebat animas nostras *nihil posse intelligere propriis viribus nisi accepta semper illuminatione eius intelligentiae.*

Sed quia falsum est secundum fidem ponere hanc Intelligentiam esse causam animae nostrae et totius nostrae perfectionis intellectualis, quia tunc deberet poni beatitudo nostra in aliquo praeter Deum [1], ideo *doctores catholici hanc sententiam paululum mitigarunt*, ponentes, loco Decimae Intelligentiae Separatae, *Deum ipsum veluti Intellectum Agentem et illuminantem*, qui «illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum» [2]. Quam reductionem Intelligentiae Agentis Separatae ad Deum ipsum, primus fecit Dominicus Gonzalez seu Gundissalinus, in suo tractatu de Anima, cui etiam debentur versiones latinae operum arabicorum Avicennae. Unde dicebat: «Ipse enim (Intellectus Agens Separatus et unicus pro omnibus hominibus) est qui dat forman intelligibilem, cuius comparatio est ad animas nostras sicut comparatio solis ad visum nostrum; sicut enim sine luce exteriori non fit visio, sic sine luce Intelligentiae Agentis in nos nulla fit veritatis rei comprehensio. Hoc enim est

---

[1] Cf. S. Thomam, *II Sent.*, dist. 17, q. 2, a. 1; I-II, 3, 7.
[2] *Ioan.*, 1, 9.

ST LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

menti ratio quod est adspectus oculo; ratio enim est mentis adspectus»[1]. Quam doctrinam transfert postea ad Deum ipsum, adducens textum illum: «Domine, in lumine tuo videbimus lumen»[2], et addens: «Sicut enim hunc solem visibilem nonnisi adminiculo suae lucis videmus, sic ipsum solem iustitiae, Patrem luminum, nonnisi sua claritate prius irradiati per intelligentiam contuebimur»[3].

Postea vero, in prima medietate saeculi XIII, multi *theologorum* hanc doctrinam indubitanter praedicabant et corroborabant auctoritate S. Augustini, ex quo ortus est *augustinismus avicennianus*. Hanc doctrinam sine dubio tenet et docet Guilelmus Alvernus et cum eo Robertus Grosseteste seu Lincolniensis, Adam de Marisco, Rogerius Baco, Petrus de Trabibus et multi alii, omnino negantes intellectum agentem in nobis.

Sufficiat audire Rogerium Baco, qui clarius ceteris loquitur: «*Una* sola-inquit-est sapientia perfecta, ab *uno* Deo data *uni* generi humano propter *unum* finem, scilicet vitam aeternam, quae in Sacris Litteris tota continetur, per ius tamen canonicum et philosophiam explicanda»[4]. Et post pauca: «Sapientia philosophiae —prosequitur— est *tota revelata* a Deo et data philosophis, et ipse est qui illuminat animas hominum in omni sapientia, et quia illud quod illuminat mentes nostras *vocatur nunc a theologis intellectus agens*, quod est verbum Philosophi in III De anima, ubi distinguit quod duo sunt intellectus, scilicet agens et possibilis, ideo, propter propositum meum consequendum, ostendo quod *hic intellectus agens est Deus principaliter, et secundario angeli, qui illuminant nos*.

[1] Gundissalinus, apud Gilson, *Pourqoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge», t. 1 (1926-1927), p. 47, nota.
[2] *Psalm*. 35, 10.
[3] Gundissalinus, *Ibidem*, p. 48, nota 2.
[4] Rogerius Baco, *Opus Tertium*, cap. 23, edit. Burrez, London 1895, p. 73.

Et non solum ostendo istud propter meam intentionem hic, sed propter evacuationem unius maximi erroris, qui sit in theologia et philosophia. Nam *omnes moderni* dicunt quod intellectus agens in animas nostras et illuminans eas, est *pars animae*, ita quod in anima sunt duae partes, agens scilicet et possibilis; et intellectus possibilis vocatur qui est in potentia ad scientiam et non habet eam de se, sed quando recipit species rerum et agens influit et illuminat ipsum, tunc nascitur scientia in eo, et hoc est verum.

Sed falsum est quod agens sit pars animae, nam hoc est *penitus impossibile*, sicut ibi ostendo *Opus maius*, II, 5, per auctoritates et rationes sufficientes.

Et *omnes sapientes antiqui et qui adhuc remanserunt usque ad tempora nostra*, dixerunt *quod fuit Deus*. Unde ego bis audivi venerabilem antistidem Parisiensis Ecclesiae, Dominum Guilelmum Alvernensem, congregata universitate coram eo, reprobare eos, et disputare cum eis, et probavit per aliquas rationes, quas pono, quod omnes erraverunt. Dominus vero Robertus episcopus Lincolniensis et frater Adam de Marisco, maiores clerici de mundo, et perfecti in sapientia divina et humana, hoc idem firmaverunt.

Unde quando per tentationem et derisionem aliqui Minores praesumptuosi quaesiverunt a fratre Adam: quid est intellectus agens, respondit: corvus Eliae; volens per hoc dicere quod fuit Deus vel angelus. Sed noluit exprimere, quia tentando et non propter sapientiam quaesiverunt»[1].

Et hoc idem affirmat alibi cum ait: «nam Universitate parisiensi convocata, bis vidi et audivi venerabilem antistitem Dominum Guilelmum Parisiensem episcopum, felicis memoriae, coram omnibus *sententiare* quod intellectus agens non potest esse pars animae; et Dominus Robertus episcopus Lincolniensis et frater Adam de Marisco et huiusmodi maiores hoc idem firmaverunt»[2].

[1] *Ibidem*, p. 74-75.
[2] *Opus Maius*, II, 5, apud Gilson, *loc. cit.* p. 81, nota 1.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Ad hos ergo augustiniano-avicennizantes sine dubio alludit S. Bonaventura quando ait quod secundum quosdam «intellectus agens *esset ipse Deus*, intellectus vero possibilis esset noster animus. Et iste modus dicendi super verba Augustini est fundatus, qui in pluribus locis dicit et ostendit quod «lux quae nos illuminat, magister qui nos docet, veritas quae nos dirigit, Deus est»; iuxta illud Ioannis I, 9: «Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum»[1].

Eorumque doctrinam fideliter expressit et contraxit S. Thomas his verbis: «Quidam enim dicunt... quod intellectus agens est unus omnium, intellectum agentem *Deum esse dicentes;* et cum intellectus agens se habeat hoc modo ad intelligibilia sicut lucidum ad visibilia, volunt quod, sicut non potest videri aliquid visibile nisi per emissionem radii corporalis, ita non possit intelligi aliquid intelligibile sine nova emissione radii spiritualis, qui est gratia gratis data»[2].

Sed numerus tenentium intellectum agentem esse aliquid animae et non separatum, in dies augebatur, non obstante oppositione Guilelmi et aliorum; et quidem *multi*, viam Aristotelis sequentes, tenebant intellectum agentem coniunctum sufficienter illuminare intellectum possibilem eiusdem animae, quin necesse fuerit aliud lumen exterius superinfundi, et ita totus illuminismus augustinianus de medio tollebatur, ponendo loco eius *abstractionem* intellectus agentis; *alii vero*, quasi *mediam viam sequentes*, ex una parte admittebant intellectum agentem coniunctum et vim eius abstractivam, sed ad efformandas ideas seu conceptus tantum, *non vero ad attingendam ipsam veritatem;* ex alia vero ad veritatem attingendam ponebant necessitatem illuminationis Primae Veritatis seu Dei, et huius opinionis

---

[1] S. Bonaventura, *II Sent.* dist. 24, P. I, art. 2, q. 4, edit. cit. t. II, p. 568b.

[2] S. Thomas, *II Sent.*, dist. 28, art. 5. Cf. etiam II Contra Gent., cap. 85; *Q. D. De anima*, art. 5.

erant augustinenses moderati, ut Alexander Halensis et S. Bonaventura[1].

Et propter hanc doctrinam Avicenniano-augustinianam discutiendam et impugnandam specialiter posuit S. Doctor art. 5 in II Sent., dist. 28, punctum formale doctrinae attingens ipsa articuli formulatione, quae sic se habet: «utrum sine gratia possit homo scientiam *veritatis* habere», vel, ut dicitur in proprio loco: «utrum homo possit scire *verum* sine gratia». Et illi articulo omnino parallelus est articulus praesens ubi inquirit «utrum absque gratia possit homo aliquod *verum* cognoscere». Si enim ad omne *verum* cognoscendum requiritur omnino divina haec illuminatio et natura nostri intellectus agentis et possibilis non sufficit, dicendum erit hominem sine gratia nullum *verum* cognoscere posse.

65. Huic positioni affinis est *positio traditionalismi seu fideismi absoluti*, quem, inter alios proposuerunt de Lamennais, de Bonald et Bautain. Secundum hos auctores, *nulla veritas suprasensibilis seu ordinis spiritualis potest ab homine cognosci sine fide divina, saltem per traditionem communicata, licet post revelationem possit ratio eam recognoscere et quodammodo confirmare.*

Unde Bautain dicebat: «quid assertio: "hominem etiam solis argumentis rationis posse demosntrare exsistentiam Dei eiusque infinitas perfectiones", aliud sibi vult, nisi hominem posse ex propriis viribus ad Deum ascendere et posse Deum sine Deo cognoscere? Nonne hoc ipso contra definitiones Concilii Arausicani humanae rationi *initium* fidei *adscriberetur? Quid hoc aliud esset quam asserere hominem ad fidem in Deum non indigere gratia, nosque ipsos auctores esse nostrae fidei?*»[2].

---

[1] Cf. E. Gilson, *Reflexion sur la controverse saint Thomas-saint Augustin*, apud «Melanges Mandonnet», t. I, nn. 9-10, p. 378-380.

[2] Bautain, *Epistola ad Episcopum Argentoratensem*, dei 21 nov. 1837, apud Acta Concilii Vaticani I, Mansi, 50, 77.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Et Lamennais: «quand la verité se donne –aiebat–, l'homme la reçoit: voilà tout ce qu'il peut; encore faut-il la reçoive de confiance, et sans exiger qu'elle montre ses titres, car il n'est pas même en état de les vérifier» [1].

Itaque, secundum istam positonem, *homo physice et absolute indigeret gratia divina illustrante ad omnes omnino veritates, etiam naturales, cognoscendas.*

66. b) *Alia vero positio* tenet gratiam divinam esse quidem necessariam ad cognoscendas veritates naturales, *non temen ad omnes omnino.*

Quae quidem positio triplicem formam principalem induit. Nam:

67. *Iuxta quosdam,* homo per proprias vires naturales, *nullam fere* veritatem nec speculativam nec practicam cognoscere potest. Et haec est possitio Nicolai de Ultricuria, dioecesis Virduaensis, magistri in artibus et licentiati in theologia, qui, inter alia, docuit sequentes propositiones: «quod in lumine naturali, intellectus viatoris non potest habere notitiam evidentiae de exsistentia rerum evidentia reducta vel reducibili ad evidentiam seu certitudinem primi principii; item, quod hoc est primum principium et non aliud: si aliquid est, aliquid est» [2]; Item, quod est transitus de contradictione in contradictionem sine mutatione reali cuiuscumque intrinsece» [3], vel, ut ipsemet fatetur: «Item, dixi in quadam disputatione quod contradictoria ad invicem idem significant» [4]. Unde istae propositiones: «Deus est, Deus non est, penitus idem significat, licet alio modo» [5].

---

1 Lamennais *Pensées diverses, p. 488.*
2 *Articuli missi de Parissis, 1-2, apud* Denifle. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. II, n. 1124, edit. cit. p. 583.
3 *Ibidem*, prop. 5.
4 Prima cedula, *ibid.*, n. 33, p. 578.
5 Altera cedula -3-. *ibidem*, p. 580.

Ex quibus principiis multas eruebat consequentias, inter quas sunt istae: «dixi epistola secunda ad Bernardum (Aretinum, O.M.) quod haec consequentia: a est et prius non fuit, igitur alia res ab a est, non est evidens evidentia deducta ex primo principio» [1]. «Item, dixi epistola quinta ad Bernardum quod haec consequentia non est evidens evidentia deducta ex primo principio: ignis est aproximatus stupae et nullum est impedimentum, ergo stupa comburetur» [2]; «item, eadem epistola (septima) dixi quod haec consequentia non est evidens: a est productum, igitur aliquis producens a est vel fuit» [3]; «item, epistola nona ad Bernardum dixi quod istae consequentiae non sunt evidentes: actus intelligendi est, ergo intellectus est; actus volendi est, ergo voluntas est» [4]; «item dixi in epistola praedicta (quinta) quod aliquis nescit evidenter quod una res est finis alterius» [5]; «nescimus evidenter quod aliqua causa efficiens naturalis sit vel esse possit» [6]. Consequenter, apparet quod causalitas efficiens et finalis est nobis naturaliter incognoscibilis. Et similiter causalitas materialis, nam ipse fatetur quod «item, dixi quod nescimus evidenter quod in aliqua productione concurrat subiectum» [7]. Unde neque admittebat generationem vel corruptionem rerum, sed solum motum localem [8]. Nihil ergo mirum si hanc confessionem fecerit: «item, dixi semel in vico Straminum quod non potest evidenter ostendi quin omnia, quae apparent, sint vera» [9].

Et cum hoc agnosticismo simul iungebat magnum contemptum erga auctoritatem Philosophorum qui tunc temporis maxime aestimabantur, scilicet Aristotelis et Averrois.

---

1 *Ibidem*, 12, p. 577.
2 *Ibidem*, 13, p. 577.
3 *Ibidem*, 29, p. 578.
4 *Ibidem*, 30, p. 578.
5 *Ibidem*, 23, p. 577.
6 *Ibidem*, 17, p. 577.
7 *Ibidem*, 17, p. 577.
8 Altera cedula 36-38, 50, p. 581-585.
9 *Ibidem*, 31, p. 578.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Unde dicebat quod «de rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo potest haberi; illa tamen modica potest in brevi tempore haberi, si homines convertant intellectum suum ad res, et non ad intellectum Aristotelis et Commentatoris[1]; «item, quod cum notitia quae potest haberi de rebus secundum apparentia naturalia, possit haberi in modico tempore, multum admiratur quod aliqui student in Aristotele et Commentatore usque ad aetatem decripitam, et propter eorum sermones logicos deserant res morales et curam boni communis; et in tantum quod, cum insurrexerit amicus veritatis, scilicet ipsemet, et fecit sonare tubam suam ut dormientes a somno excitaret, contristati sunt valde et quasi armati ad capitale bellum contra eum irruerunt»[2].

Iste Nicolaus videtur fuisse spiritus fallax et illusus; nam iudices notarunt quod fecit «unam excusataionem vulpinam»[3]; et affirmavit simul quod «multa venerunt ad animam suam ex quibus perpendit seu iudicavit bonum esse simpliciter scribere istum tractatum, et quod ulterior dilatio displicebat Deo. Ita quod secundum haec videtur dicere quod senserit divinam inspirationem, per quam cognoverit benepalcitum divinae voluntatis»[4].

Fecit tamen retractationem sui erroris, scribens ad Clementem VI cedulam quamdam, quae incipit: «Vae mihi...»[5], et in qua veniam petit «gemitibus lacrimosis»[6]. Istae tamen et aliae similes propositiones fuerunt damnatae, et auctor privatur Magisterio suo in artibus et inhabilis declaratus ad Magisterium in theologia, anno 1346[7].

Et paulo post videtur idem docuisse alius eius conterraneus, Ioannes de Mirecuria, qui, inter plures alios errores, sequentes propositiones defendabat: «probabiliter potest

1 *Ibidem*, Alia cedula -1-, p. 580.
2 *Ibidem*, 35, p. 581.
3 *Ibidem*, Alia cedula, p. 582.
4 *Ibidem*, Alia cedula, p. 580.
5 *Ibidem*, p. 576.
6 *Ibidem*, p. 579.
7 Vide quasdam propositiones in Denz. 553-570.

sustineri cognitionem vel volitionem non esse distinctam ab amore, imo quod est ipsa anima, et sic sustinens non cogeretur negare propositionem per se notam, nec negare aliquid, auctoritatem admittendo»[1]; «probabile est in lumine naturali non esse accidentia, sed omnem rem esse substantiam; et quod nisi esset fides, hoc esset ponendum, et potest probabiliter poni»[2].

Cui positioni similis est positio modernistarum, et forte amplius exaggerat impossibilitatem cognoscendi veritatem. «Philosophiae religiosae fundamentum in doctrina illa modernistae ponunt quam vulgo *agnosticismum* vocant: vi huius, humana ratio *phaenomenis* omnino includitur, rebus videlicet quae apparent, eaque specie qua apparent; earumdem praetergredi terminos nec ius nec potestatem habet. Quare nec ad Deum se erigere potis est, nec illius exsistentiam, ututut per ea, quae videntur, agnoscere. Hinc infertur Deum scientiae obiectum directe nullatenus esse posse»[3].

Simul tamen affirmant quod «veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur»[4].

68. *Iuxta alios* vero, licet homo indigeat divina revelatione sive directa sive per traditionem missa ut omnem veritatem, speculativam et practicam, cognoscere veleat, maxime tamen indiget revelatione quoad veritates practicas et religiosas cognoscendas, quarum nullam sine revelatione cognoscere potest. Ita traditionalistae seu fideistae, ut Ventura Raulica et partim Bonnetty, qui debuit subscribere hanc propositionem: «rationis usus fidem praecedit, et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit»[5].

1 Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. II, n. 1147, proposit. 28, p. 611.
2 *Ibidem*, propositio 43, p. 612.
3 S. Pias X, *Encycl. «Pascendi»*, Denz. 2072.
4 *Decretum «Lamentabili»*, Denz. 2058.
5 Pius IX, Denz. 1651.

C. *Solutio quaestionis*

69. Conclusio prima: *Gratia supernaturalis non est homini necessaria ad cognoscendam aliquam veritatem ordinis naturalis sive speculativam sive practicam.*

70. *Probatur:* a) *Argumento theologico.* Minima gratia supernaturalis ad cognoscendam veritatem est revelatio exterior, quae est gratia externa. Atqui ad cognoscendam aliquam veritatem naturalem nec ista quidem gratia necessaria est homini. Ergo ad cognoscendam aliquam veritatem naturalem, nulla gratia supernaturalis necessaria est homini.

Maior constat, quia gratia supernaturalis ad cognoscendam veritatem est gratia illustrationis seu illuminationis; inter omnes autem illustrationes seu illuminationes, exterior illuminatio, quae fit per obiectivam revelationem, est minima, ut ex paragrapho praecedenti apparet.

Minor autem patet ex pluribus documentis Ecclesiae. Nam relate ad *veritatem exsistentiae Dei* Bautain debuit hanc propositionem subscribere: «Ratiocinatio potest cum certitudine probare exsistentiam Dei et infinitam perfectionem eius. Fides, donum coeleste, postrior est revelatione; hinc non potest allegari contra atheum ad probandam Dei exsistentiam» [1]. Et Bonnetty debuit hanc aliam subscribere: «Ratiocinatio Dei exsistentiam, animae spirittualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Fides posterior est revelatione, proindeque ad probandam Dei exsistentiam contra atheum, ad probandam animae rationalis spiritualitatem ac libertatem contra naturalismi ac fatalismi sectatorem allegari convenienter nequit» [2]. Pariter damnavit sequentem propositionem Quesnelli: «Omnis cognitio Dei, etiam naturalis, etiam in philosophis ethnicis, non potest venire nisi a Deo, et sine gratia non producit nisi praesump-

[1] Gregorius XVI, Denz. 1622.
[2] Pius IX, Denz. 1650.

tionem, vanitatem et oppositionem ad ipsum Deum loco affectuum adorationis, gratitudinis et amoris» [1].

Clarius adhuc et sollemnius Concilium Vaticanum I ait: «Sancta Mater Ecclesia tenet et docet Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur (Rom. 1, 20)» [2] Et adhuc fortius S. Pius X in iusiurando contra modernistas: «Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine per ea quae facta sunt, hoc est, per visibilia creationis opera, tamquam causam per affectus, certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse, profiteor» [3].

Salten ergo certum est quod, quantum ad has veritates cognoscendas, homo non indiget divina revelatione seu gratia supernaturali.

71. b) *Argumento philosophico*, tum directo seu ostensivo, tum indirecto seu ad absurdum.

1) *Argumento directo seu ostensivo*, Omnis potentia naturalis activa potest naturaliter producere aliquem actum sibi proportionatum seu naturalem. Atqui intellectus humanus est quaedam potentia naturalis activa, scilicet intellectus agens est potentia activa tantum, intellectus vero possibilis est potentia primo passiva et dein activa. Ergo intellectus humanus potest naturaliter producere aliquem actum sibi proportionatum seu naturalem, in ordine scilicet ad proprium abiectum quod est verum, quod ideo aliquo modo naturaliter attingere et cognoscere potest.

Maior constat, quia potentia tota quanta est ordinatur ad actum et obiectum eius, et ideo potentia quae nihil potest, non est vera potentia.

[1] Clemens XI, Denz. 1391.
[2] Concilium Vaticanum I, Ses. III, c. 2, Denz. 1785.
[3] S. Pius X, Denz. 2145.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Minor vero patet, quia homo definitur *animal rationale*, idest potens ratiocinari seu intelligere et discurrere. Ergo de natura hominis est habere potentiam intellectivam. Et ad hoc reducitur argumentatio quam sub forma generaliori affert S. Doctor hic, in corpore articuli, quando ait quod «unaquaeque forma indita rebus creatis a Deo habet efficaciam respectu alicuius actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem».

Et contrarium dicere est inducere occasionalismum absolutum, ut revera dicebat Avicenna.

2) *Argumento indirecto seu ad absurdum.* Si intellectus humanus nullam posset cognoscere veritatem absque gratia Dei superanturali, *homo* esset peioris conditionis quam cetera entia inferiora, et *potentia intellectiva* hominis esset peioris conditionis quam ceterae potentiae inferiores ipsius hominis. Atqui faltum est consequens et absurdum. Ergo et antecedens. Et ideo admittendum est hominem per intellectum suum posse naturaliter absque gratia supernaturali cognoscere aliquam veritatem naturalis ordinis.

Maior, ubi unice potest esse difficultas, evidenter apparet: *in primis* constat hominem esse *maioris dignitatis quam cetera entia sensibilia et quam cetera animalia*. Iam vero constat quod haec omnia naturales quasdam operationes perfecte exercent sine gratia aliqua supernaturali; nam aqua fluit et infrigidat; ignis calefacit et comburit; plantae germinant et florent et fructus afferunt; bruta animalia sentiunt et moventur et crescunt, et manducant et generant naturaliter sine gratia Dei supernaturali. Ergo et homo operationes suas naturales et specificas, ut sunt intelligere et velle, debet posse exercere naturaliter sine gratia supernaturali; alias «natura humana aliis imperfectior esset, quae non sibi sufficeret in naturalibus operationibus»[1].

[1] S. Thomas, *II Sent.*, d. 28, a. 5.

Deinde, in ipso homine sunt plures potentiae naturales, etiam cognoscitivae, ut sunt sensus interni et externi. Atqui istae aliae potentiae naturales proprias suas operationes naturales exercere possunt sine gratia supernaturali, quia naturaliter sensus proprii propria sensibilia percipiunt, sicut sensus tactus differentias qualitatum tangibilium et similiter alii sensus. Unde optime S. Doctor arguit: «non est impotentior intellectus in intelligendo quam sensus in sentiendo. Sed sensus sine gratia potest sentire sensibilia. Ergo et intellectus sine gratia potest intelligere intelligibilia»[1].

72. Conclusio secunda: *Homo potest sine auxilio gratiae supernaturalis cognoscere omnes veritates speculativas et practicas naturaliter cognoscibiles singillatim seu distributive considerata s.*

73. *Probatur.* Omne verum contentum intra latitudinem obiecti naturaliter cognoscibilis ab homine, potest ab eo cognosci sine auxilio exteriori gratiae. Atqui omnes veritates tam speculativae quam practicae naturaliter cognoscibiles continentur intra latitudinem obiecti naturalis intellectus humani. Ergo omnes istae veritates aliquo saltem modo naturaliter cognosci possunt ab homine, scilicet saltem potentia physica et singillatim consideratae.

Secus enim, si nec hoc quidem modo possent naturaliter cognosci, eo ipso cessarent esse intra latitudinem obiecti naturalis, quia potentia tota quanta est dicitur ad actum et actus ad obiectum. Hoc ergo negare esset aequivalenter negare ipsam potentiam.

74. Conclusio tertia: *Unus homo solus, in statu naturae lapsae, non potest omnes istas veritates collective cognoscere per solas vires naturales.*

[1] *II Sent.*, dist. 28, art. 5 arg. 2, sed contra.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

75. *Probatur.* Cognoscere collective omnes et singulas veritates naturaliter cognoscibiles, esset aequivalenter cognoscere omnes scientias et artes simul et quidem in summa perfectione qua sunt naturaliter capaces; pariter et omnia facta humana praeterita, quae digna sunt cognitione. Atqui hoc est physice impossibile pro uno solo homine in praesenti conditione naturae lapsae. Unde in libro Sapientiae legimus: «Cogitationes enim mortalium timidae et incertae providentiae nostrae; corpus enim quod corrumpitur aggravat animam et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem. Et difficile aestimamus quae in terra sunt, et quae in prospectu sunt invenimus cum labore; quae autem in coelis sunt, quis investigabit?» [1].

Quod ex historia comprobatur, quia nullus hominum perfecte cognoscit omnes scientias et omnes artes in tota sua perfectione naturaliter possibili. Et in hoc sensu valent quae dicebat Hippocrates: «Ars longa, vita brevis, occasio praeceps, experimentum periculosum, iudicium difficile» [2].

S. Tohmas hanc scientiam universalem solum concedit duobus hominibus, scilicet Adamo innocenti, qui tamen eam habebat non per naturam, sed per infusionem a Deo, resecatis tamen his quorum parvi refert ea cognoscere, v. gr. «quot lapilli iaceant in flumine et alia huiusmodi» [3]; et Christo Iesu secundum scientiam supernaturalem seu infusam [4]; sed neque posteris Adae attribuit universalem scientiam omnino naturalem seu acquisitam vel experimentalem, ut ipse appellat [5] quae tamen in eis esset multo perfectior quam modo in nobis esse potest [6]; soli autem Christo convenit habuisse hanc universalem cognitionem experi-

[1] *Sap.* 9, 14-16.
[2] Hippocrates, *Aphorism.* 2.
[3] S. Thomas, I, 94, 3 c. et ad 3.
[4] III, q. 11.
[5] I, 101.
[6] I, 101, 1 ad 3.

mentalem et plene naturalem; unde scribit: «Secundum istam scientiam anima Christi non simpliciter cognovit omnia, sed illa omnia quae per lumen intellectus agentis hominis sunt cognoscibilia. Unde per hanc scientiam non cognovit essentias substantiarum separatarum, nec etiam singularia praeterita vel futura» [1]. Et tamen plura etiam cognoscebat Christus per scientiam inditam quam Adam innocens, quia cognoscebat futura contingentia et secreta cordium, quae Adamus nesciebat [2].

76. Conclusio quarta: *Homo in statu naturae integrae et purae poterat per vires naturales faciliter cognoscere summam veritatum speculativarum et practicarum, quae sunt ei necessariae ad vitam moralem rite agendam; at in statu naturae lapsae neutras veritates poterat congruenter cognoscere per solas vires naturales, atque ideo in hoc statu est ei moraliter necessaria divina revelatio ut has veritates circa Deum et vitam moralem degendam debito modo cognoscat.*

77. *Probatur prima pars.* Quia in statu naturae integrae, omnes partes naturae in toto suo vigore naturali fuissent, et ideo pueri in illo statu scientiam hanc «in processu temporis absque difficultate acquisivissent, inveniendo vel addiscendo» [3], et quidem non solum speculativam, sed et practicam [4]. Et modo etiam simili, licet gradu imperfectiori, hoc videtur accidisse si fuerit homo in puris naturalibus conditus.

78. *Probatur secunda pars.* Homo aegrotus et vulneratus non potest omnes operationes hominis sani perfecte et faciliter peragere. Atqui in statu naturae lapsae, homo est aegro-

[1] III, 12, 1 ad 3.
[2] *De Verit.* 18, 4 ad 3.
[3] I, 101, 1.
[4] *Ibidem*, ad 3.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

tus et graviter vulneratus, etiam in intellectu, per vulnus ignorantiae, ut dictum fuit supra, q. 85, art. 3. Ergo in hoc statu, homo paucas admodum veritates et quidem magna difficultate et cum multis imperfectionibus, potest cognoscere. Unde ei moraliter est necessaria revelatio supernaturalis harum veritatum, quam benignissimus Deus ei tribuit misericorditer, ut ait Concilium Vaticanum I: «Huic divinae revelationi tribuendum quidem est ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint»[1].

Quam veritatem saepius inculcavit S. Thomas, cuius doctrinam sollemniter approbat Vaticanum I[2].

Haec autem vulneratio intellectus, licet principaliter sit quatenus est intellectus practicus et sedes prudentiae, attamen non videtur quod sit cum exclusione intellectus speculativi, qui etiam, indirecte et ex consequente, vulneratus et debilitatus dici debet. Quod si Caietanus voluit exclusive intelligere hanc vulnerationem intellectus practici[3], non est audiendus. Nam etiam in q. 85, art. 3 ait quod «per peccatum ratio hebetatur, *praecipue* in agendis»; ergo non unice, licet magis seu principaliter in agendis quam in speculandis. Insuper, in IV Contra Gentiles, cap. 52, ait quod potissima debilitas est rationis «ex qua contingit quod homo *difficulter* pervenit ad veri cognitionem et *de facili* labitur in errorem (=pro intellectu speculativo), et *appetitus* bestiales omnino superare non potest, sed multoties obnubilatur ab eis (=pro intellectu practico)».

Qui duplex modus defectionis intellectus, quem hic recolit S. Thomas, appellat difficultates quas pro cognitione

---

[1] Concilium Vaticanum I, Ses. 3, c. 2, Denz. 1786.

[2] Cf. circa S. Thomam Synave, O.P., *La révélation des verités divines naturelles d'après saint Thomas d'Aquin*, apud «Melanges Mandonnet» t. I, p. 327-370.

[3] Caietanus, *hic*, n. 2.

naturali divinorum —quae non est mere practica, sed per prius speculativa— posuerat in I Libro, c. 4.

§ III

DE DEPENDENTIA HOMINIS A DEO IN INTELLIGENDO

79. Ex hucusque dictis possunt intelligi quaedam principia hic tradita a S. Doctore circa dependentiam intellectus creati a Deo in intelligendo. Et quidem, ut facilius appareant, considerabimus: primo, dependentiam intellectus humani et creati a Deo in intelligendo veritates ordinis *naturalis;* secundo, dependentiam eiusdem in intelligendo veritates ordinis *supernaturalis;* tertio, ex comparatione utriusque dependentiae apparebit *commune quoddam* principium pro omni ordine et pro omni statu et pro omni creatura.

80. Conclusio prima: *Intellectus humanus-et idem valet de quocumque creato intellectu-in intelligendis veritatibus ordinis naturalis per vires naturales, pendet a Deo quantum ad duo, scilicet quantum ad formam seu potentiam naturalem qua potest intelligere, et quantum ad motionem qua actu intelligit seu applicatur ad actu intelligendum.*

81. *Probatur.* Ad intelligendas veritates ordinis naturalis per vires naturales duo necessario concurrunt in omni intellectu creato, nempe *vis* seu *potentia naturalis* intellectiva qua *potest* intelligere, et motio seu applicatio talis potentiae ad *actum* intelligendi. Atqui quantum ad haec duo omnis intellectus creatus naturaliter pendet a Deo, ut est autor et provisor naturae. Nam potentia naturalis intellectiva seu *forma* qua intellectus creatus est capax intelligendi, est a Deo concreata cum ipsamet natura intellectuali vel cum ipsa anima. At cum haec nuda potentia non sit ipsa intellectio seu actus secundus intelligendi, sed quadoque actu intelligat et quadoque non, *ulterius indiget motione seu applica-*

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

tione alicuius intellectus semper in actu, quo moveatur ad actu intelligendum; et hic intellectus est solus Deus, qui immediate et ex parte subiecti vel quoad exercitium potest agere in ipsum intellectum cuius ipse est auctor et causa[1]. «Et ideo –ut ait S. Doctor– quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur (motione physica praevia) a Deo». «Sic igitur –concludit– actio intellectus et cuiuscumque entis creati dependet a Deo quantum ad duo: uno modo, in quantum ab ipso habet *formam* per quam agit; alio modo, in quantum ab ipso *movetur* ad agendum»[2].

82. Conclusio segunda: *Intellectus humanus –ideoque et quicumque creatus intellectus– in intelligendis veritatibus ordinis supernaturalis per vires supernaturales gratiae, dependet a Deo quantum ad duo, scilicet quantum ad formam vel habitum supernaturalem quo potest intelligere, et quantum ad motionem qua actu intelligit secundum illam formam.*

83. *Probatur.* Quia quantum ad cognitionem supernaturalem perifectam haec duo requiruntur ex proportione ad requisita pro naturali cognitione: *forma* tamen non est naturalis potentia intellectiva, sed habitus vel dispositio supernaturalis, quae loco potentiae in hoc ordine se habet. At haec forma seu habitus, etiam in hoc ordine, cum non sit semper in actu secundo, sed quadoque in potentia et quandoque in actu, debet ulterius applicari seu moveri ad actum a Deo prout est auctor supernaturalis gratiae. Iste enim ordo supernaturalis est etiam *creatus*, ideoque proportionaliter sequitur leges ordinis creati ut sic, quarum una est haec duplex dependentia in forma operativa et in ipsa operatione.

[1] S. Thomas, I, 105, 3.
[2] *Hic.*

Attamen, in hoc ordine supernaturali potest dari intellectio sine habitu proprie dicto intellectus, licet non sine motione accepta in ipso per modum virtutis instrumentalis, et sic saltem semper requiritur motio seu applicatio formae ad actum secundum in hoc ordine.

84. Conclusio tertia: *Omnis intellectus creatus, quantumcunque perfectus forma seu actu primo, idest potentia vel habitu, tam in ordine naturali quam in ordine supernaturali, indiget physice praemoveri a Deo ad singulos actus actualis intellectionis.*

85. *Probatur* ex dictis quasi inductive. Nam quod dicitur de ordine naturali intelligendi et de ordine supernaturali cuiuscumque intellectus creati, dicitur ipso facto de ipso intellectu creato ut sic sub quacumque exsistat conditione. Atqui de unoquoque ordine, naturali et supernaturali, probata est necessitas physicae praemotionis physicae valet pro toto ordine creato intelligendi ut sic. Et consequenter est principium quoddam universale ordinis metaphysici, quod nullam patitur exceptionem.

Auxilium tamen ordinis naturalis pro naturalibus intelligendis est ordinis naturalis et non potest stricte appellari gratia, cum sit omnino debitum: auxilium vero ordinis supernaturalis proprie appellatur gratia, quia vere et proprie est indebitum naturae, et maxime quando datur ad strice supernaturalia intelligenda.

Quam doctrinam uno veluti verbo complexus est S. Thomas, cum a it: «Sic igitur ad cognitionem cuiuscumque veri, homo indiget auxilio divino, ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum»; «quae quidem motio est secundum suae providentiae rationem», scilicet naturalis ordinis quando ad veritates naturales cognoscendas movet; supernaturalis vero ordinis quando ad veritates supernaturales cognoscendas movet; quia ordo agentium respondere debet ordini fi-

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

nium[1]; «et tamen quandoque Deus miraculose per suam gratiam aliquos instruit de his quae per naturalem rationem cognosci possutt, sicut et quandoque *miraculose* facit quaedam quae natura facere potest»[2]; et sic, propter ordinationem ad finem supernaturalem, haec naturalis cognitio quoad substantiam efficitur supernaturalis quoad modum.

86. Et haec dicta sint de doctrina virtualiter contenta in isto corpore articuli. Si quis tamen vellet magis de propinquo sequi processum litterae —quod quidem semper est maioris utilitatis— potest in ea tres partes distinguere: 1.°, *quasi introductionem seu maiorem syllogismi*, ab initio corporis articuli usque ad illa verba: «in quantum ab ipso movetur ad agendum»; 2.°, *quasi minorem syllogismi* in subiecta materia, quae incipit a verbis: «inaquaeque autem forma indita rebus»... usque ad verba: «quod dicitur lumen gratiae, inquantum est naturae superadditum»; 3.°, *quasi conclusionem*, quae decurrit a verbis: «sic igitur dicendum est»... usque ad finem corporis articuli.

In priori parte tria facit: *Primo*, exorditur *a notione* huius quod est cognoscere vel intelligere veritatem, dicens quod est usus vel motus quidam virtutis intellectivae, similis motui physico corporum, nam psychologicum est simile physico, prout apparet ex loco Philosophi ad quem appellat S. Doctor[3]; *deinde*, proportionaliter ad necessario requisita pro motu physico corporali, ostendit necessario requisita in suo ordine pro motu psychologico intellectuali, qui est intelligere, quae sunt duo, scilicet *forma* vel *potentia* naturalis, et motio seu *applicatio* activa primi moventis corporalis et primi moventis intellectualis et simpliciter dicti, quae est vera praemotio physica; *tertio*, differentiam istius motionis

[1] Cf. *infra*, art. 5.
[2] *Hic*.
[3] Cf. S. THOMAM, *in III de Anima*, lect. 9, edit. Marietti 1925, n. 722; lect. 12, nn. 765-776; specialiter vero *In I De anima*, lect. 10, nn. 157-160.

ostendit, servata tamen proportione, inter ordinem physicum corporalem et ordinem psychologicum intellectualem, in verbis illis: «quae quidem motio est secundum suae providentiae rationem, non secundum necessitatem naturae, sicut motio corporis coelestis».

In secunda parte analysim instituit virtualitatis seu potentiae formae naturalis intellectivae, eamdem analogiam prosequens cum virtualitate formae naturalis physicae corporum, et invenit tria: a) omnis *forma* naturalis habet aliquam veram et realem *efficacitatem;* b) non tamen illimitatam et indefinitam, sed *determinatam ad proprium et connaturale obiectum sibi proportionatum;* c) ad ea vero obiecta quae non continentur intra sphaeram proprii et connaturalis obiecti, nullam habet efficacitatem, *nisi adiuvetur ab alia forma superioris ordinis*, ut patet in aqua calefaciente ex auxilio ignis. Et haec tria, quae inveniuntur necessario in quacumque forma corporali physica, proportionaliter inveniuntur in forma seu potentia psychologica intellectiva, nempe: 1) intellectus humanus habet aliquam veram et realem *efficacitatem* intellectivam; 2) non tamen indeterminatam, sed ad ea tantum quae continentur intra sphaeram proprii eius obiecti, quod est ens *in* et *ex* sensibilibus; 3) ad alia vero intelligibilia altiora, quae non continentur intra latitudinem proprii obiecti, nullam habet efficacitatem activam naturalem, sed potest ea intelligere si adiuvetur lumine accepto a superiori intelligente, qui Deus est.

Denique, *in tertia parte*, ponit triplicem conclusionem, scilicet: *unam* universalissimam pro omni ordine intelligendi, et est necessitas *praemotionis* divinae ad *actum* intelligendi; *aliam* respectu *formae* intelligendi, quae pro ordine veritatum supernaturalium est omnino necessaria, non vero pro veritatibus ordinis naturalis; *tertiam*, respectu veritatum naturalium, pro quibus dari potest quandoque miraculose *forma* intelligibilis et motio supernaturalis. Et sic duae primae conclusiones sunt directae et per modum regulae; tertia vero est per modum exceptionis et indirecte intenta.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

§ IV
AD DIFFICULTATES ARTICULI

87. *Obiectio prima:* Omnis cognitio et dictio veri est a Spiritu Sancto secundum illud Pseudo Ambrosii (=Hilarii Diaconi): «omne verum, a quocumque dicatur, est a Spiritu Sancto». Atqui quod est a Spiritu Sancto est per gratiam, quia per gratiam inhabitat nobis Spiritus Sanctus. Ergo omnis cognitio et dictio veri est homini per gratiam.

88. *Respondetur. Distinguo mai.:* Omnis cognitio et dictio veri est, per appropriationem quamdam, a Spiritu Sancto, aut conferente lumen naturale et movente ad intelligendum et loquendum veritatem, aut infundente lumen supernaturale et supernaturaliter movente ad intelligendum et loquendum verum supernaturale, *concedo;* infundente solum lumen supernaturale et supernaturaliter movente ad intelligendum et loquendum secundum illud lumen tantum, *nego.*

Contradistinguo min.: Quod est a Spiritu Santo tanquam infundente lumen supernaturale et supernaturaliter movente ad intelligendum, est per gratiam, *concedo;* quod est a Spiritu Sancto mere conferente lumen naturale et movente ad intelligendum et loquendum verum naturalis ordinis, est per gratiam, *nego.*

Et *nego consequens et consequentiam.*

Obiectio deficit in multis: 1.° quidem in radice seu origine, quae est textus Pauli: «nemo potest dicere Dominus Iesus nisi in Spiritu Sancto»[1], ubi Apostolus exclusive loquitur de cognitione supernaturali affectiva, quae nonnisi ex gratia potest esse; at non omnis cognitio est huiusmodi, et ideo male extenditur ad omne verum; 2.° in seipsa, quia

[1] *I Cor.* 12, 3.

verbum illud Glossae non est fundatum in textu Pauli, neque est Ambrosii, sed Hilarii diaconi.

89. *Obiectio secunda.* Est maioris momenti, quia est argumentum quo nitebantur theologi illuministae, et in II Sent., dist. 28, art. 5, obi. 4 clarius proponitur his verbis: «Sicut se habet lux corporalis ad visum, ita se habet lux spiritualis ad intellectum. Sed nihil potest videri corporaliter nisi per influxum luminis corporalis, et praecipue maxime lucentis, quod est sol. Ergo nihil potest intelligi nisi per influxum luminis intellectualis a Deo, et hoc est gratia; ergo nullum verum sine gratia sciri potest».

90. *Respondetur. Distinguo mai.:* Sicut se habet lux corporalis ad visum, ita se habet lux spiritualis ad intellectum, similitudine quadam imperfecta, et analogica, *concedo;* similitudine perfecta et omnino aequali seu univoca, *nego.*

Transeat minor et nego consequens et consequentiam.

Ratio diversitatis est, quia lux corporalis est semper distincta a potentia visiva eique extrinsecus advenit et solum movet per modum obiecti seu formae; at lux spiritualis intellectus non semper est distincta ab ipsa potentia intellectiva neque semper ei extrinsecus advenit, sed intrinsecus inest ei, neque etiam semper movet per modum obiecti seu formae, sed etiam per modum agentis, et quoad exercitium intelligendi. Cum ergo tanta sit differentia lucis utrobique, nonnisi per aequivocationem fit transitus a corporali ad spiritualem, tam naturalem quam supernaturalem, ac si essent eiusdem generis eiusdemque ordinis.

91. *Obiectio tertia.* Intelligere et cognoscere veritatem est cogitare, ut dicit Augustinus. Atqui omne nostrum cogitare est ex gratia Dei, secundum illud: «Non sumus sufficientes aliquid a nobis cogitare quasi ex nobis, sed omnis

notra sufficientia ex Deo est»[1]. Ergo et omne cognoscere et intelligere veritatem est a Deo per gratiam.

92. *Respondetur. Concedo mai.; distinguo min.:* Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, cogitatione supernaturali et salutari, *concedo;* cogitatione naturali, *subdistinguo:* quasi ex nobis sine gratia supernaturali Dei, *nego;* quasi ex nobis sine concursu generali et naturali Dei, *concedo.*

Et *nego consequens et consequentiam.*

Paulus loquitur in illo loco de cogitatione supernaturali et salutari, ut patet ex toto contextu, et in hoc sensu valet obiectio, sed nihil contra nos. Deficit autem obiiciens ex eo quod verbum Pauli extendit ad omnem cogitationem, etiam naturalem. Unde S. Doctor merito ait quod hoc dictum Pauli «intelligendum est de cogitatione illorum quae ad fidem pertinent, quae capacitatem naturalis rationis excedunt, et ad haec homo sufficiens non est sine gratia fidei»[2]. Et hoc eodem sensu accipit Concilium Arausicanum II, quod citat hunc textum Pauli, et exponit illud «cogitare» Apostoli per «cogitare ut expedit», idest cogitare supernaturale vel salutare[3].

Adde insuper Apostolum illo in loco non agere de cogitatione ut ad cognitionem pertinet, sed ut ad attributionem efficacitatis Apostolatus de qua locutus erat versiculis praecedentibus, ita ut sensus sit: Non debemus cogitare nos esse sufficientes ad opus Apostolatus exercendum quasi ex nobis, sed omnis sufficientia et efficacitas eius venit ex Deo; eo fere modo quo alibi dixerat: «Neque qui plantat est aliquid neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus»[4].

[1] *II Cor.* 3, 5.
[2] S. Thomas, *II Sent.*, dist. 28, art. 1, ad 1.
[3] Concilium Arausicanum II, Denz. 180.
[4] *I Cor.*, 3, 6-7.

Defficit ergo obiectio ex duobus: 1.°, quia textus Apostoli non est ad rem, cum non loquatur ibi de ordine cognitionis et veritatis, sed de munere Apostolatus; 2.°, quia, etiam sumendo textum quasi de ordine cognitionis, non debet intelligi de quacumque cognitione, sed solum de cognitione salutari et supernaturali.

Art. 2.-Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia

93. Articulus iste est maioris momenti, utpote in quo, una cum articulo praecedenti, traduntur principia generalia pro tota quaestione, et ideo oportet ipsum accurate considerare.

Notandum est ergo in primis *circa titulum* quaestionis quod nullibi tam accurate et exacte posuit S. Doctor quaestionem sicut in hoc loco. Nam In *II Sent.*, dist. 28, art. 1, de solo actu *exteriori* loquitur cum quaerit: «utrum sine gratia homo aliquod bonum *facere* possit»; in *De veritate* vero, q. 24, art. 14, *generalius* loquitur et potius insistit in actu *interiori*, qui libero arbitrio convenit, cum inquirit «utrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia»; hic autem *utrumque actum*, exteriorem et interiorem, voluntatis explicite ponit, sine disiunctione, ut in distributione articulorum, «utrum absque gratia Dei possit homo aliquod bonum facere *vel* velle», sine copulatione —quod melius est— ut in ipso proprio loco, ubi quaerit «utrum homo possit velle *et* facere bonum absque gratia».

Sumentes ergo hanc ultiman et accuratissimam formulationem, utile videtur *terminos eius breviter exponere*, ut vis et momentum quaestionis exacte percipiatur.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

§ I

SENSUS TERMINORUM AC QUAESTIONIS

94. A). *Homo sine gratia. Homo* intelligitur, non determinate hic vel ille, v. gr. Petrus vel Antonius, sed indeterminate, prout complectitur in se totam humanitatem. Sine gratia, proprie dicta seu gratum faciente, prout a natura et a mera gratia gratis data contradistinguitur; et sic *homo* potest considerari in triplici statu: 1) *in statu merae integritatis vel sanitatis seu iustitiae mere originalis in sensu antiquorum theologorum* ponentium Adamum non fuisse creatum in gratia gratum faciente seu in iustitia gratuita, de qua supra dictum est quaestione 82, art. 3, et tunc habetur, ut optime notat Caietanus, «quando nihil naturalium, non solum constituentium naturam et fluentium ex ea, sed requisitorum secundum eam, deest»[1]; 2) *in statu naturae purae*, quando nihil donorum naturalium integritatis nihilque corruptionis ex peccato originali vel actuali provenientis, habet, sed ea solum quae humanae naturae conveniunt secundum se; 3) in statu naturae *lapsae* per peccatum originale, cum vulneribus ex eo contractis. Status autem naturae purae, ut ex dictis suo loco patet, intelligitur veluti medius inter statum naturae integrae et statum naturae lapsae.

Sed *status naturae lapsae* potest adhuc tripliciter considerari: a) in statu *infidelitatis*, idest sine ulla gratia interiori habituali; b) in statu *peccati mortalis tantum*, idest sine caritate et aliis virtutibus infusis, non tamen sine fide et spe informibus nec necessario sine virtutibus acquisitis; c) *generaliter*, prout utrumque complectitur, absque explicita determinatione eorum. Et in hoc tertio sensu sumitur a S. Thoma in hoc loco natura *lapsa*, *nam de statu infidelitatis* loquitur in II-II, q. 10, art. 4, quando inquirit «utrum omnis actio

[1] Caietanus, *h. l.*, n. 8.

infidelium sit peccatum»; de statu vero *peccati mortalis sine infidelitate* agit postea, II-II, q. 23, art. 7, «Utrum sine caritate possit esse aliqua vera virtus»; intelligitur ergo homo lapsus peccato originali et forte actuali absque ulla gratia interiori supernaturali. Attamen, quae hic traduntur, facile applicari possunt ad duas priores acceptiones, ut fecerunt theologi posttridentini contra Baium et Jansenium.

95. B) *Possit*, potentia activa seu operativa reali, et non mera potentia logica neque reali passiva seu mere obedientiali; et ideo vigilanter dictum est: potentia realis activa seu efficax. Quae quidem potest esse duplex: *alia physica vel psychologica*, quae convenit voluntati secundum se; alia vero *moralis* seu *expedita*, quae convenit voluntati secundum conditiones vel circumstantias normales seu generales vitae humanae, sicut et pro intellectu dictum est articulo praecedenti, quam hoc modo explicat Godoy: «Voco potentiam physicam illam quae intellectui competit secundum suam *intrinsecam* entitatem inspecto; moralem autem, quae ei convenit omni impedimento *extrinseco* attento»[1].

96. C) *Velle et facere bonum. Velle et facere* est phrasis biblica, ex Apostolo veniens, qui ait: «*velle* adiacet mihi, *perficere* autem bonum non invenio; non enim quod *volo* bonum, hoc *facio;* sed, quod *nolo* malum, hoc *ago*»[2]; «non est *volentis* neque *currentis*, sed miserentis Dei»[3]; «qui operatur in nobis et *velle* et *perficere* pro bona voluntate»[4]. Indicantur autem in his verbis actus voluntatis interior seu elicitus, et exterior seu imperatus, qui pertinet ad *executionem*, ut S. Doctor exponit in *De Verit.*, q. 24, art. 14, arg. 2 sed contra: «non est volentis, scilicet velle, quod pertinet ad actum

[1] Godoy, *De gratia*, disp. 40, § III, n. 15, edit. Venetiis 1696, p. 246s.
[2] *Rom.* 7, 18-19.
[3] *Rom.* 9, 16.
[4] *Phil.* 2, 13.

ST LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

interiorem, neque currentis, scilicet currere, quod pertinet ad *exteriorem*, sed miserentis Dei». Perficere ergo addit aliquid simplici velle, nempe opere complere seu consummare quod homo voluit et intendit.

Bonum potest intelligi duplex, scilicet: a) *physicum* seu *psychologicum*, ut aedificare domos,plantare vineas, dolare ligna et alia id genus; et b) *morale*, quod potest esse duplex, nempe bonum *naturale* seu mere *honestum seu ethicum*, quod dicitur a S. Thoma bonum virtutis *acquisitae*, ut salutare amicum, reddere debitum; et bonum *supernaturale* seu virtutis *infusae*, quod dicitur etiam opus *salutare*, idest ad salutem aeternam conducens; et hoc denique potest duplex esse, videlicet: *imperfectum seu informe*, quod est opus supernaturale, sed sine caritate, ut initium fidei et pius credulitatis affectus, actus attritionis et alia id genus; quae nomen generale retinet actus *salutatis;* et bonum seu opus *perfectum et formatum*, quod est ex caritate, et uno verbo dici solet opus *meritorium*[1] et quasi per antonomasim *salutare*[2].

Quod autem haec distinctio operis boni moralis in naturale seu athicum et salutare meritorium sit fundata et retinenda, constat ex damnatione propositionis 62 inter baianas[3].

97. Itaque, hac etiam in re, *duplex quaestio* distinctim proponitur: *prima*, de necessitate gratiae *ad opera salutaria* volenda et perficienda; *secunda*, de necessitate gratiae *ad opera mere honesta* volenda et perficienda. Quam distinctionem veluti fundamentalem proponit S. Thomas quando ait quod duplex est bonum: aliud, «naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae»; aliud, «bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusae»[4]; vel, ut ait

---

1 S. Thomas, *III Sent.*, dist. 41, q. 1., art. 2.
2 II-II, q. 23, art. 7.
3 S. Pius V, Denz. 1062.
4 S. Thomas, *hic*, corp.

alibi, «est duplex bonum: quoddam, quod est humanae naturae proportionatum; quoddam vero quod excedit humanae naturae facultatem»[1]. Bonum autem supernaturale sumimus in praesenti, modo quodam generali pro bono salutari, non considerando specialiter inchoationem et consummationem eius, quia haec spectant ad articulos sequentes.

§ II

DE NECESSITATE GRATIAE AD ACTUS SALUTARES SEU AD BONA SUPENATURALIA VOLENDA ET OPERANDA

98. Negat hanc necessitatem gratiae *naturalismus* cuiuscumque formae, de quo supra dictum est, specialiter pelagianismus purus et purus rationalismus, supra exposi, inter haereses per defectum necessitatis gratiae.

99. conclusio: *Gratia Dei interior est physice et absolute necessaria omni voluntati creatae in quocumque statu ad actus salutares appetendos et exercendos.*

Necessitas absoluta istius gratiae pro homine, prout nunc est, ad haec bona appetenda et opere complenda, est *certa secundum fidem;* pro homine vero in quocumque statu et pro omni voluntate creata, etiam angelica, et quidem necessitate physica, est theologice certa.

100. *Probatur, 1.°, ex doctrina Ecclesiae*, quae tum in globo tum inductive et singillatim gratiam Dei internam exigit pro omni opere salutari.

a) *In genere quidem seu in globo* docet tum *necessitatem* gratiae, tum etiam *absolutam* eius necessitatem.

Necessitatem docet quando definit: «quisquis dixerit eamdem gratiam Dei per Iesum Dominum nostrum propter

---

1 *De Verit.*, q. 24, art. 14.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

hoc tantum nos adiuvare ad non peccandum, quia per ipsam nobis revelatur et aperitur *intelligentia mandatorum*, ut sciamus quid appetere, quid vitare debeamus (=gratia mere exterior doctrinae seu revelationis), non autem per illam nobis praestari ut, quod faciendum cognoverimus, etiam facere *diligamus* (=velimus) atque *valeamus* (=opere perficiamus), A. S. Cum enim dicat Apostolus, *scientia inflat, caritas vero aedificat* (I Cor. 8, 1), valde impium est ut credamus ad eam, quae inflat, nos habere gratiam Christi, et ad eam, quae aedificat, non habere, cum sit *utrumque donum Dei* et *scire* quid facere debeamus, et *diligere* ut faciamus, ut aedificante caritate, scientia nos non possit inflare. Sicut autem de Deo scriptum est: *qui docet hominem scientiam* (Psalm. 93, 10), ita etiam scriptum est: *caritas ex Deo est* (I Ioan. 4, 7)»[1]. «Neminem esse per semetipsum bonum, nisi participationem sui ille donet, qui solus est bonus»[2]. «Si quis *per naturae vigorem* bonum aliquid, quod *ad salutem* pertinet vitae aeternae, *cogitare*, ut expedit, aut *eligere*, sive salutari, idest evangelicae praedicationi *consentire* posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, haeretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in Evangelio dicentis: *Sine me nihil potestis facere* (Ioan. 15, 5), et illud Apostoli: *non quod idonei simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est* (II Cor. 3, 5)»[3].

Necessitatem etiam absolutam seu ad haec opera salutaria *simpliciter* volenda et exequenda, *et non solum ut facilius eligantur et exequantur.* «Quicumque dixerit ideo nobis gratiam iustificationis dari ut, quod facere per liberum iubemur arbitrium, *facilius* possimus implere per gratiam, tamquam et si gratia non daretur, non quidem *facile*, sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata, A. S. De fructi-

[1] Concilium Carthaginense, Denz. 104.
[2] S. Coelestinus I, *Indiculus*, Denz. 131.
[3] Concilium Arausicanum II, Denz. 180.

bus enim mandatorum Dominus loquebautur, ubi non ait: sine me *difficilius* potest facere, sed ait: *sine me nihil potest facere* (Joan. 15, 5)»[1].

Similiter Concilium Tridentinum: «Si quis dixerit hominem suis operibus quae, vel per humanae *naturae* vires vel per *legis* doctrinam fiant, absque divina per Iesum Christum gratia posse iustificari coram Deo, A. S.». «Si quis dixerit ad hoc solum divinam gratiam per Iesum Christum dari, ut *facilius* homo iuste vivere et vitam aeternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed *aegre* tamen et *difficulter* possit, A. S.»[2].

101. b) *In specie etiam et singillatim et quasi inductive* idem docebat de quolibet actu salutari ab initio boni operis usque ad finem. «Ita Deus in cordibus hominum atque in ipso libero operetur arbitrio, ut *sancta cogitatio, pium consilium omnisque motus bonae voluntatis ex Deo sit*, quia per illum aliquid boni possumus, *sine quo nihil possumus*»[3]. Qui et concludit: «His ergo ecclesiasticis regulis et ex divina sumptis auctoritate documentis, ita adiuvante Domino consumpti sumus, ut *omnium bonorum affectuum atque operum et omnium studiorum omniumque virtutum, quibus ab initio fidei ad Deum tenditur*, Deum profiteamur auctorem, et non dubitemus ab ipsius gratia *omnia* hominis merita praeveniri, per quem fit ut aliquid boni et *velle* incipiamus et *facere*. Quo utique auxilio et munere Dei non aufertur liberum arbitrium, sed liberatur, ut de tenerbroso lucidum, de pravo rectrium, de languido sanum, de imprudente sit providum. Tanta enim est erga omnes homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita quae sunt ipsius dona, et pro his quae largitus est, aeterna praemia sit donaturus; agit quippe in nobis ut, quod vult, et *velimus et agamus*, nec otiosa in nobis esse

[1] Concilium Arausicanum II, Denz. 180.
[2] Concilium Tridentinum, Ses. 6, can. 1-2. Denz. 811-812.
[3] Coelestinus I, in «Indiculo», Denz. 135.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

patitur, quae exercenda, non negligenda donavit, ut et nos cooperatores simus gratiae Dei»[1].

«Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, conantibus, laborantibus, vigilantibus, studentibus, petentibus, quaerentibus, pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri divinitus, *non autem ut credamus, velimus*, vel haec *omnia*, sicut oporte, agere *valeamus*, per infusionem et inspirationem Sancti Spiritus in nobis fieri confitetur, et aut humilitati aut oboedientiae humanae *subiungit* gratiae adiutorium, nec, ut oboedientes et humiles simus, ipsius gratiae donum esse consentit, resistit Apostolo dicenti: *quid habes quod non accepisti* (I Cor. 4, 7), et: *gratia Dei sum id quod sum* (I Cor. 15, 10)»[2].

Concilium Tridentinum docet totum opus iustificationis esse ex Dei gratia, scilicet exordium[3], dispositionem seu praeparationem[4] et perfectionem seu consummationem[5]. Unde «si quis dixerit sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur, A. S.»[6].

Denique in Concilio Vaticano I parabatur nova et clarior confirmatio totius huius doctrinae, his verbis: «*Ad nullum igitur actum salutarem* sive in iustis ut iustificentur adhuc, sive in peccatoribus ut disponantur ad iustificationem, naturae vires sufficiunt, attestante Domino: *sine me hihil potest facere* (Ioan. 15, 5), et Apostolo eius: *non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est* (II Cor. 3, 5). Quare et illud verissime dicitur, per gratiam non solum dari nobis ut, quod per naturae vigorem *difficulter* possumus, *facilius* possimus, sed etiam ut

---

1 *Ibidem*, Denz. 141.
2 Concilium Arausicanum II, Denz. 179.
3 Concilium Tridentinum, Ses. 6, c. 5, Denz. 797.
4 *Ibidem, c. 6, Denz.* 798.
5 *Ibidem, c. 7, Denz.* 799.
6 *Ibidem*, Can. 3, Denz. 813.

illud quod per naturam *nullo modo* possumus, et *velimus et perficiamus*. Deus est enim qui operatur in nobis et *velle et perficere* pro bona voluntate (Phil. 2, 13)»[1]. Et in canone correspondenti: «Si quis dixerit naturae rationalis facultatem sine divina in Iesum Christum gratia sufficere ad aliquid opus bonum, quod ad iustitiam christianam et vitam aeternam disponat, A. S.»[2].

Et in adnotationibus dicitur quod his verbis docetur: a) ad nullum actum salutarem vires naturales sufficere, sed ad quemvis necessariam esse gratiam supernaturalem; b) non solum ad sanandam infirmitatem peccato inductam, sed *simpliciter necessariam* esse gratiam, ut possimus velle et operari, sicut oportet, ad salutem[3].

102. Et quia in his textibus specialiter continentur praecipua verba Scripturae, ab eis ponderandis et exponendis supersedemus. Textus etiam Patrum abundant[4].

Liceat nobis quaedam tantum verba *Augustini* referre. Non solum operatio salutaris, sed etiam volitio et cogitatio sunt ex gratia Dei. «Non quia idonei sumus —inquit— cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est (II Cor., 3, 5). Attendant hic et verba ista perpendant qui putant ex nobis esse fidei coeptum et ex Deo esse fidei supplementum. Quis enim non videat prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid nisi prius cogitaverit esse credendum. Quamvis enim raptim, quamvis celerrime credendi voluntatem quaedam cogitationes antevolent, moxque illa ita sequatur, ut quasi coniunctissima comitetur, necesse est tamen ut omnia quae creduntur prae-

---

1 Concilium Vaticanum I, *Schema reformatum Secundae constitutionis dogmaticae*, cap. 5, edit. cit., t. 53, col. 235.
2 *Ibidem*, col. 237.
3 *Ibidem*, col. 306 II. Vide priorem redactionem in t. 50, col. 73-74, cum adnotationibus, col. 118-119.
4 Cf. Lange, *op. cit.* p. 25-32.

ST LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

veniente cogitatione credantur. Quamquam et ipsum credere nihil aliud est quam *cum assensione cogitare*» [1] «Unde *in omni opere bono* et incipiendo et perficiendo, sufficientia nostra ex Deo est» [2]. Et alibi: «Intelligenda est enim —inquit— gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum, qua *sola* homines liberantur a malo et sine qua *nullum prorsus* sive cogitando sive volendo et amando sive agendo, faciunt bonum, *non solum* ut monstrante ipsa quid faciendum sit quod sciant, *verum etiam* ut praestante ipsa faciant cum dilectione quod sciunt» [3].

«Desinat dicere (Pelagius) «quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est qui *posse* donavit, quid hoc posse adiuvat; quod vero bene vel *agimus* vel loquimur vel cogitamus, nostrum est», desinat —inquam— ista dicere; *non solum* enim Deus *posse* nostrum donavit atque adiuvat, sed *etiam velle et operari* operatur in nobis. Non quia nos non volumus, aut nos non agimus, sed quia sine ipsius adiutorio nec volumus aliquid boni nec agimus» [4].

«Item in eodem libro, alio loco: «ut quod per liberum —inquit— arbitrium homines facere iubentur, *facilius* possint implere per gratiam. Tolle *facilius*, et non solum plenus, verum etiam sanus est sensus, si ita dicatur: ut quod per liberum homines facere iubentur arbitrium, possint implere per gratiam. Cum autem *facilius* additur, adimpletio boni operis etiam sine Dei gratia posse fieri tacita significatione suggeritur. Quem sensum rearguit qui dicit: sine me *nihil* potest facere» [5].

Denique: «ne quisquam —inquit— putaret saltem parvum aliquem fructum posse a semetipso palmitem ferre, cum dixisset: hic fert fructum multum, non ait: quia sine

[1] S. Augustinus, *De praedestinatione Sanctorum*, cap. 2, n. 5, ML 44, 663.
[2] *Ibidem.*
[3] S. Augustinus, *De correptione et gratia*, cap. 2, n. 3, ML 44, 918.
[4] *De gratia Christi et peccato originali*, lib. I, cap. 25, n. 26, ML 44, 373.
[5] *Ibidem*, cap. 29, n. 30, ML 44, 375.

me parum potestis facere, sed: *nihil* potestis facere. Sive ergo parum, sive multum, sine illo fieri non potest sine quo nihil fieri potest; quia etsi parum adtulerit palmes, eum purgat agricola ut plus afferat, tamen nisi in vite manserit et vixerit de radice, quantumlibet fructum a semetipso non potest ferre» [1].

103. *Probatur, 2.º, ratione theologica.* Omnis voluntas creata indiget physice et absolute gratia interiori elevante ad volendum et exequendum bonum intrinsece supernaturale. Aliis verbis: potentia activa inferioris ordinis non potest agere in id quod est proprium ordinis essentialiter superioris, nisi intrinsece elevata et adiuta per principium ordinis superioris. Atqui opus salutare est bonum intrinsece supernaturale. Ergo omnis voluntas creata indiget physice et absolute gratia interiori elevante ad volendum et exequendum quodcumque opus salutare. Sed qualis est indigentia gratiae talis est eius necessitas, quia haec duo: necessitas gratiae et indigentia gratiae sunt correlativa. Ergo gratia interior est physice et absolute necessria omni voluntati creatae ut possit velle et perficere quodcumque opus salutare.

Maior constat, quia inter voluntatem creatam appetentem et operantem bonum et ipsum bonum appetendum et operandum debet esse proportio, sicut generaliter inter omnem potentiam activam et proprium eius obiectum. Atqui sine interiori elevatione per gratiam Dei nulla est proportio inter vires naturales cuiuscumque voluntatis creatae et bonum intrinsece supernaturale appetendum et exequendum, quia ordo intrinsece naturalis et ordo intrinsece supernaturalis genere differant, idest physice et entitative; vires autem naturales voluntatis creatae sunt ordinis naturalis essentialiter, dum bonum supernaturale appetendum et exe-

[1] *In Ioannem*, tract. 81, n. 3, ML. 35, 1441.

ST LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

quendum, cum pertineat ad ordinem salutis aeternae seu beatitudinis supernaturalis obtinendae, est intrinsece et essentialiter ordinis supernaturalis. Haec ergo gratia interior intrinsece elevans voluntatem creatam, est absolute et physice necessaria ut haec voluntas possit bonum supernaturale appetere et perficere.

Aliis verbis: quaelibet voluntas creata, considerata secundum vires suas connaturales est potentia activa inferioris ordinis respectu boni salutaris, quod est proprium ordinis essentialiter superioris, nempe ordinis essentialiter supernaturalis. Ergo nullla voluntas creata secundum vires suas naturales potest quidquam agere respectu boni salutaris, nisi intrinsece elevata et adiuta per principium ordinis supernaturalis quod Deus est. Elevatur autem et adiuvatur per gratiam supernaturalem elevantem. Ergo nulla voluntas creata potest velle et facere quidquam boni salutaris nisi physice et intrinsece elevata et adiuta per gratiam elevantem. Gratia ergo elevans est physice et absolute necessaria omni voluntati creatae ut possit velle et facere bonum quodcumque salutare vel supernaturale.

Unde S. Doctor optime ait: «Si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest nisi ab aliquo alio supernaturali principio adiuta... et hoc dicimus auxilium gratiae»[1].

Minor autem contat ex dictis in praenotaminibus, quia est ordo eorum quae per se seu natura sua conducunt ad finem intrinsece supernaturalem, qui est aeterna beatitudo et salus nostra.

Unde patet quod haec necessitas non est solum relativa ad debilitatem naturae, per proprias vires naturales, ad supernaturam. Et ideo valet etiam pro voluntate angelica et pro voluntate primi parentis ante lapsum[2], quia «transcendit potentiam secundum suum *naturalem ordinem*»[1]. Quapropter S. Doctor profunde scribit: «homo *post* peccatum ad *plura* indiget gratia quam *ante* peccatum, sed *non magis* (=seu *non plus*); quia homo, etiam ante peccatum indigebat gratia ad vitam aeternam consequendam, quae est *principalis necessitas gratiae;* sed homo, *post* peccatum, *super* hoc, indiget gratia etiam ad peccati remissionem et infirmitatis sustentationem»[2].

Quam doctrinam refert Adnotator Concilii Vaticani dicens quod huius «rei causa alia esse non potest nisi quod inter hanc vitam (aeternam) et naturae rectitudinem, *nulla est proportio*»[3].

104. *Confirmatur.* Ita se habet voluntas creata ad volendum et operandum bonum supernaturale seu salutare, sicut se habet intellectus creatus ad attingendum et iudicandum verum supernaturale. Atqui intellectus creatus per proprias vires naturales est physice impotens ad attingendum et iudicandum verum supernaturale, nisi intrinsece et physice elevetur per lumen gratiae interius, ut constat ex articulo praecedenti. Ergo et voluntas creata secundum propias vires naturales est physice impotens ad volendum et exequendum bonum supernaturale vel salutare, nisi physice et intrinsece elevetur per gratiam interiorem inspirationis. Sicut ergo gratia interior supernaturalis erat physice et intrinsece necessaria intellectui creato ad mysteria stricte supernaturalia intelligenda vel cognoscenda, ita et gratia interior supernaturalis est physice et intrinsece necessaria voluntati creatae ad bonum supernaturale seu salutare appetendum et opere complendum.

Maior, ubi unice posset esse difficultas, est evidens ex proportione quae viget tum inter intellectum et voluntatem,

[1] S. Thomas, I, 62, 2.
[2] Cf. S. Thomam, I, 62, 2 et 95, 4 ad 1.

[1] I, 62, 2 ad 2.
[2] I, 95, 4 ad 1.
[3] Mansi, *loc. cit.*, 53, 305 II. Cf. S. Thomam II-II, 5, 5-8.

tum etiam inter proprium obiectum intellectus et proprium obiectum voluntatis, tum consequenter inter proportionem intellectus ad proprium eius obiectum et proportionem voluntatis ad suum, quae est proportionalitas quaedan seu proportio proportionum.

§ III

DE NECESSITATE GRATIAE AD ACTUS ETHICE BONOS SEU AD BONUM MORALE NATURALE VIRTUTIS ACQUISITAE

105. De bono physico vel psychologico non est difficultas, quia sensu apparet hominem posse propriis viribus physicas operationes congruenti modo facere, ut manducare et bibere, ambulare et quiescere, stare et recumbere; et opera exteriora artis, ut colere agros et plantare vineas et domos aedificare, et alia sexcenta opera facere.

Tota ergo difficultas est circa bonum morale seu ethicum vel honestum, quid humana voluntas propriis viribus naturalibus possit sine auxilio gratiae divinae.

Qua in re oportet caute distinguere inter vires naturales voluntatis humanae in statu naturae integrae, et in statu naturae purae, et in statu naturae lapsae, quia non sunt eaedem. Ideo ergo debemus singillatim quaestionem sub hoc triplici respectu considerare.

A. *Pro humana voluntate in statu naturae integrae*

106. CONCLUSIO: *Homo in statu naturae integrae potest per proprias vires naturales sine auxilio gratiae, et quidem potentia non solum physica, sed et morali seu expedita et facili, velle et facere totum bonum morale naturale seu virtutis acquisitae.*

107. *Probatur.* Potentia activa sana et robusta et perfecte expedita potest physice et moraliter seu expedite et faciliter facere *totum* id quod continetur intra sphaeram proprii et connaturalis eius obiecti. Atqui voluntas hominis in statu naturae integrae est potentia activa sana et robusta et perfecte expedita, eiusque proprium et connaturale obiectum est bonum honestum virtutis acquisitae. Ergo voluntas hominis in statu naturae integrae potest physice et moraliter seu prompte et faciliter et delectabiliter velle et facere *totum* bonum morale naturale seu virtutis acquisitae.

Maior constat, quia potentia et obiectum sunt correlativa, et ideo potentiae ditatae omni perfectione connaturali sibi debita, quod nempe sit sana et robusta seu perfecte evoluta et insuper non impedita aliquo extrinseco impedimento, sed positve expedita, respondet *totum* eius obiectum connaturale seu proportionatum cum proprotionali perfectione. Et per ordinem ad hanc conditionem potentiae definitur connaturale et proprium obiectum. Si ergo potentia in his conditionibus esset aliquo modo impotens, iam non esset vera potentia. Hoc est, datur proportio inter totam et totalem potentiam operativam (totalitas essentiae et totalitas virtutis) et totum totale obiectum; inter potentiam et potentiam perfectam, et obiectum et obiectum perfectum.

Minor vero patet ex propria ratione status naturae integrae et ex proprio obiecto humanae voluntatis, quod est bonum honestum virtutis acquisitae[1].

Homo ergo in illo statu *totum* bonum honestum virtutis acquisitae poterat efficaciter velle et agere summa facilitate et delectatione et promptitudine, sicut homo sanus et robustus et non impeditus prompte et faciliter et delectabiliter operatur quaelibet opera propria hominis.

[1] Cf. Capreolum, *In II Sent.*, dist. 29, art. 1, concl. 2 eiusque probationem, edit. Turonibus 1903, t. IV, p. 317 a et 318 b; et Caietanum, *h. l.*, n. 18; S. Thomam, I, 95, 3; 101, 1 ad 3.

B. *Pro humana voluntate in statu naturae purae*

108. Relate ad voluntatem in statu naturae integrae, quod possit velle et facere totum bonum naturale, conveniunt theologi catholici; at relate ad voluntatem in statu naturae purae in diversas abeunt sententias pro diversitate opinionum respectu virium naturalium naturae purae, de quibus in fine tractatus de peccato originali dictum fuit. Nam qui cum Suarezio tenent parem esse conditionem voluntatis humanae quantum ad vires suas naturales in statu naturae purae et in statu naturae lapsae, eamdem solutionem dare debent pro utroque statu; qui vero conditionem physice et moraliter differentem defendunt, diversam quoque solutionem huius quaestionis afferre tenentur.

Iam vero, ex supra dictis constat hanc conditionem non esse eamdem nec moraliter neque physice. Unde necesse est aliam solutionem dare pro voluntate in statu naturae purae et in statu naturae lapsae. Et, ut ex dicendis apparebit, haec positio thomistica est valde rationabilis et sane intelligitur vel ex hoc ipso quod omnes theologi distinguunt statum naturae purae a statu naturae lapsae veluti *realiter* distinctum et non solum moraliter. E contra positio Suarezii, quae est eadem ac positio Molinae, hanc distinctionem facit absurdam; et, ut suam positionem defendant, partim deprimunt nimis vires naturae purae, et partim exsaltant nimis vires naturae lapsae. At in doctrina thomistica omnia ponderate se tenent.

109. Conclusio: *Homo in statu naturae purae sine auxilio gratiae potest physice velle et facere totum bonum morale naturale, difficulter tamen, et ideo ad melius et facilius indiget gratia roborante.*

110. *Probatur.* ex eodem principio: Ita se habet humana voluntas in statu naturae purae ad volendum et operandum

bonum morale naturale, sicut se habet homo sanus, sed non perfecte evolutus et robustus ad exercendas operationes physicas. Atqui homo sanus, at non perfecte evolutus et robustus, potest exercere omnes operationes physicas humanas, at cum quadam difficultate et minori perfectione quam homo perfecte evolutus et roboratus, ut experientia videmus. Ergo et voluntas humana in statu naturae purae potest velle et facere totum bonum morale naturale, sed cum quadam difficultate et cum minori perfectione quam voluntas in statu naturae integrae[1].

Maior constat, quia natura pura ideoque et voluntas in statu naturae purae, est veluti media inter naturam integram et robustam, et naturam lapsam seu vulneratam vel aegrotam, et ideo est sana neque ullum habet vulnus, at ei deest perfecta et completa evolutio naturaliter ei competens, eo ipso quod ei deest vigor integritatis; et ita se habet ad voluntatem in statu naturae integrae sicut se habet natura sana *adolescentis* ad naturam sanam aetatis *virilis* seu perfecte evolutae et robustae; vel sicut se habet intellectus studentis ad intellectum professoris. Potest ergo *totum*, sed *non totaliter;* extensive, sed non intensive.

Minor vero, ut dixi, constat experientia, qua videmus quod adolescens sanus potest exercere omnes actiones physicas hominis in aetate perfecta et virili, licet cum quadam difficultate et imperfectione, ut patet quantum ad opus generationis, quod summum et difficilius est[2].

C. *Pro humana voluntate in statu naturae lapsae*

111. Ut ex supra dictis patet, in hac re est *duplex positio extrema.* Iuxta *protestante,* homo in statu naturae lapsae sine

[1] Cf. D. Alvarez, *De Auxiliis,* lib. 6, disp. 47, p. 335, p. 335-339.
[2] Cf. Capreolum, *in II Sent.,* dist. 29, art. 1 in fine, edit. cit. t. IV, p. 318 b.

gratia extrinsecus imputata, *nullum* opus bonum velle et facere potest. Quam doctrinam, licet aliquo modo mitigatam, defenderunt postea Baius et Iansenius, cum hac tamen differentia, quod *iuxta Baium* non solum infidelis, sed etiam *peccator, nullum* opus bonum facere potest sine gratia sanante; Iansenius vero, quodammodo mitigavit hanc positionem Baii, asserens infidelem proprie loquendo peccare in omni suo actu, non autem semper simplicem peccatorem; Quesnel autem videtur quod ad exaggerationem Bai redierit et similiter Pistorienses. *Mitiori adhuc modo* Gregorius Ariminensis tenet infidelem nullum posse opus morale *perfecte bonum* facere absque gratia actuali saltem, quia ei deest ordinatio ad verum ultimum finem, quae esset circunstantia omnino ei debita, et ideo ex hac parte, *peccato omissionis*, semper infidelis peccaret. Quam doctrinam, licet sub alio respectu, defenderunt postea Vazquez et Ripalda, et eam eadem linea proponebant sic dicti «augustinenses», ut Noris, Bebelli, Berti; at eam recentiores augustiniani relinquunt, ut videre est apud Honoratum del Val[1].

Ex alia vero parte semipelagiani putabant hominem lapsum posse *omnia* bona moralia naturalia velle et agere; et modo quodam mitiori videtur quod idem doceant plures molinistae[2].

112. conclusio prima: *Non omnia opera peccatorum et infidelium sunt peccata.*

113. *Probatur.*

A) *Ex auctoritate Ecclesiae.* a) Relate ad opera *fidelium peccatorum est de fide*, ut apparet ex documentis sequentibus. Concilium Constantiae damnavit istam propositionem Ioannis Hus: «Divisio immediata humanorum operum est,

[1] Honoratus del Val, op. cit. t. II, p. 426-436.
[2] Cf. Cassianum, *Coll. 13*, cap. 14, edit. cit. p. 430-436.

quod sunt vel virtuosa vel vitiosa, quia si homo est vitiosus et agit quidquam, tunc agit vitiose; et si est virtuosus et agit quidquam, tunc agit virtuose: quia sicut vitium, quod crimen dicitur seu mortale peccatum, inficit *universaliter* actus hominis vitiosi, sic virtus vivificat *omnes* actus hominis virtuosi»[1].

Leo X damnavit etiam hanc propositionem Lutheri: «liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo, et dum facit quod in se est, peccat mortaliter»[2]

Concilium Tridentinum definit: «Si quis dixerit, *opera omnia*, quae ante iustificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, *vere esse peccata*, vel odium Dei mereri, aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam tanto eum gravius peccare, A. S.»[3]. Quod specialiter docet postea de metu gehennae[4] et de attritione[5], et prius de omnibus operibus quae praecedunt iustificationem et ad eam praeparant vel disponunt[6].

Concilium Vaticanum I docet quod «fides ipsa in se, etiam si per caritatem non operetur (=ergo in homine peccatore) donum Dei est, et actus eius est *opus ad salutem pertinens*, quo homo liberam praestat ipsi Deo obedientiam gratiae eius, cui resistere posset, consentiendo et cooperando»[7].

Praeterea sunt damnationes propositionum Bai, Iansenii et iansenistarum, quae videri possunt in Denz. v. gr. 1027, 1028, 1035, 1040, 1410.

b) Quoad *opera infidelium* est theologice certa et videtur quod sit *proxima fidei*. Quod quidem apparet ex propositionibus ab Ecclesia damnatis, v. gr.: «omnia opera infidelium

[1] Concilium Constantiense, Denz. 642.
[2] Leo X, Denz. 776.
[3] Concilium Tridentinum, ses. 6, can. 7, Denz. 817.
[4] *Ibidem*, Can. 8, Denz. 818.
[5] Ses. 14, c. 4, Denz. 898.
[6] Ses. 6, c. 5-6, Denz. 797, 798.
[7] Concilium Vaticanum I, Ses. 3, c. 3, Denz. 1791.

sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia»[1]; «necesse est infidelem in omni opere peccare»[2].

114. B) *Ratione theologica.* Per peccatum sive originale sive actuale, bonum naturae non est totaliter destructum, sed diminutum, ut patet ex dictis, q. 85, art. 1-3. Aliunde, peccata ista vel inducunt habitum quemdam malum seu vitium, vel non inducunt. *Si non inducunt* adhuc *habitum* malum, nondum inclinant ad alia opera peccaminosa similia, et ideo bonum naturae, quod adhuc remanet, prorrumpere potest in actum humanum bonum. *Si vero inducunt habitum* malum, aut iste habitus est *entitativus*, sicut est pro peccato originali, et tunc, cum non sit immediate operativus, non inclinat immediate in actum malum seu peccatum, ideoque bonum naturae —quo in bonum opus naturaliter inclinat— in opus bonum exire potest; aut est habitus *operativus*, prout accidit ex peccatis actualibus repetitis, et tunc licet immediate inclinet ad actum peccaminosum similem, *non tamen necessario*, quia de ratione habitus est ut eo quis utatur *cum voluerit*, prout ex tractatu de habitibus constat[3].

Non ergo est necesse quod peccator semper agat ex habitu peccaminoso neque quod infidelis operetur semper ex habitu infidelitatis; et ideo non est necesse quod peccator et infidelis semper in omni actu peccent[4].

Patres, ut solent adducere theologi, hoc idem docent, nec excepto S. Augustino. Liceat nobis hunc solum textum adducere: «Si autem hi, qui naturaliter, quae Legis sunt faciunt, nondum sunt habendi in numero eorum quos Christi iustificat gratia, sed in eorum potius, quorum etiam impiorum, nec Deum verum veraciter iusteque colentium, *quaedam* tamen facta vel legimus vel novimus vel audimus, quae

[1] S. Pius V, Denz. 1025.
[2] Alexander VIII, Denz. 1298.
[3] Cf. S. Thomam, I-II, 49, 3, sed contra; 50, 5; et pluries alibi.
[4] Cf. S. Thomam, II-II, 10, 4; 23, 7.

secundum iustitiae regulam *non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus:* quamquam, si discutiantur quo fine fiant, *vix* inveniuntur quae iustitiae debitam laudem defensionemve mereantur; verumtamen, quia non usque adeo in anima humana *imago Dei* terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea *velut lineamenta extrema remanserint*, unde merito dici possit etiam in ipsa impietate vitae suae facere aliqua legis vel sapere...»[1]

115. Conclusio secunda: *Homo in statu naturae lapsae potest potentia physica velle et facere totum bonum morale naturale seu virtutis acquisitae; non autem potest potentia morali et expedita, nisi, a Deo sanetur per gratiam medicinalem.*

116. *Probatur prima pars.* Potentia physica seu psychologica, quantum est ex parte subiecti vel radicis, manet *integra* post peccatum originale et actuale, ut patet ex dictis supra, quaestione 85, art. 1-2. Atqui potentiae physicae vel psychologicae respondet *totum* eius naturale et proportionatum obiectum, quia per ordinem ad talem potentiam determinatur obiectum illud. Ex quo ergo potentia illa physice vel psychologice mansit *intregra* seu *tota*, necesse est dicere quod physice potest naturaliter sine gratia in *totum* eius connaturale obiectum.

117. *Probatur secunda pars* dupliciter, scilicet ex dictis articulo praecedenti, et ex propriis.

a) *Ex dictis articulo praecedenti* quasi *a fortiori*. Ita se habet humana voluntas ad bonum morale naturale sine gratia appetendum, et prosequendum opere, sicut se habet intellectus ad verum naturale *in* vel *ex* sensibilibus cognoscendum sine gratia. Atqui intellectus in statu naturae lapsae

[1] S. Augustinus, *De Spiritu et littera, cap. 27, n. 48*, ML. 44, 229. Cf. etiam Pium VI, Denz. 1524, contra Pistorienses.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

non potest moraliter cognoscere sine gratia *omne* verum ordinis naturalis, ut patet ex dictis articulo praecedenti. Ergo neque humana voluntas naturae lapsae potest in *totum* bonum moraliter sine gratia sanante. Et quidem minus adhuc potest, quia «magis corrupta (seu vulnerata et debilitata) est natura humana per peccatum quantum ad *appetitum* boni quam quantum ad *cognitionem* veri»[1]. Ut enim ex tractatu de peccato originali patet, per prius infecta est quantum ad rationem culpae voluntas quam aliae animae potentiae[2], et ideo etiam est magis vulnerata quam ceterae.

b) *Ex propriis*. Ita se habet voluntas naturae lapsae in ordine morali ad volendum et operandum bonum morale naturae proportionatum, sicut se habet in ordine physico homo languore chronico laborans ad operandum bonum physicum. Atqui in ordine physico homo languore chronico laborans non potest *omnes* operationes hominis sani et robusti peragere neque adeo bene, ut experientia constat. Ergo neque voluntas humana in statu naturae lapsae potest moraliter velle et agere *totum* bonum morale naturale neque adeo bene et perfecte sicut voluntas integra vel sana.

Maior constat ex dictis in tractatu de peccato originali, quaestione 82, art. 1, ubi ostensum est quomodo peccatum originale sit *languor naturae*.

Minor vero experientia comprobatur: nam languore chronico laborans non potest omnia sua membra movere, neque faciliter et expedite et delectabiliter movet ea quae potest, sicut movet homo sanus et robustus. «Potest namque infirmus —ait optime Caietanus— videre et audire vel odorare, ut sanus, licet non possit ambulare ut sanus (et) differt (a sano) in hoc quod sanus *omnes* suos actus, infirmus *non omnes* suos actus potest, ut sanus, facere»[3].

---

[1] S. Thomas, *hic*, ad 3.
[2] I-II, 83, 3.
[3] Caietanus, *h. l.*, n. 18. Cf. Leonem XIII, Encyc. *Testem benevolentiae*, t. V, p. 320.

118. conclusio tertia. *Homo in statu naturae lapsae potest potentia etiam morali et sine gratia aliquod bonum morale naturale velle et facere.*

Est propositio *certa* et videtur quod sit *proxima fidei.*

119. *Probatur:* A) *Ex auctoritate* tum Ecclesiae, tum Scripturae, tum Patrum et theologorum.

120. a) *Ex doctrina Ecclesiae.* Ecclesia enim damnavit sequentes propositiones: «liberum arbitrium, sine gratiae Dei adiutorio, *nonnisi ad peccandum valet»: «pelagianus est error dicere quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum»*[1]; «cum Pelagio sentit qui *boni aliquid naturalis,* hoc est, quod ex naturae solis viribus ortum dicit, agnoscit»[2]. Quae erant propositiones Baii.

Damnavit etiam sequentes propositiones Quesnelli: «peccator non est liber *nisi ad malum*, sine gratia Liberatoris»; «voluntas, quam gratia non praeveniat, *nihil* habet luminis nisi ad aberrandum, ardoris nisi ad praecipitandum, virium nisi ad se vulnerandum, est capax omnis mali et incapax ad omne bonum»; «sine gratia nihil amare possumus nisi ad nostram condemnationem»[3]; «Iesu Christi gratia, principium afficax boni cuiuscumque generis, necessaria erat ad *omne* opus bonum; absque illa non solum nihil fit, sed nec fieri potest»[4].

Similiter contra Pistorienses «qua parte inter dominantem cupiditatem et caritatem dominantem nulli ponuntur affectus *medii*, a natura ipsa insiti suapteque natura laudabiles qui, una cum amore beatitudinis naturalique propensione ad bonum remanserunt velut extrema lineamenta et reliquia imaginis Dei (Augustinus, De Spiritu et littera,

---

[1] S. Pius V, Dens. 1027, 1028.
[2] S. Pius V, Dens. 1037.
[3] Clemens XI, Denz. 1388-1390.
[4] Clemens XI, Denz. 1352.

cap. 27), perinde ac si inter dilectionem *divinam*, quae nos perducit ad regnum, et dilectionem humanam *illicitam*, quae damnatur, non daretur dilectio humana *licita*, quae non reprehenditur (Augustinus, serm. 349)», damnatur ut falsa, et alias damnata, doctrina [1].

Concilium Coloniense (1860) a Sancta Sede approbatum, declaravit quod «potest homo lapsus, etiam solius naturae viribus, *quaedam opera moraliter bona seu honesta facere*» [2].

Hoc idem parabat declarandum Concilium Vaticanum I his verbis: «Illa autem vitae probitas, qua quidam honestatis officia non modo sine fide in Christum, sed etiam sine ullo ad Deum respectu colere praetendunt, hominem ne in naturali quidem rerum ordine perfectum, nedum coram Deo iustum et aeterna vita dignum reddit.

A christiana enim vero iustitia et sanctitate, quae operantem ad regnum coeleste perducit, omnis omnino virtus et honestas, quae naturali tantum facultate exercetur, longe remota est. *Lices enim vis illa naturae insit, qua legitimum aliquid anima rationalis et sentit et facit*, quod non solum non vituperetur, verum etiam *merito recteque laudetur;* nihil tamen horum, quandoquidem sine fide et sine gratia fiunt, ad illam pietatem pertinet, quae in vitam transfert aeternam» [3].

Apparet ergo ex doctrina Ecclesiae quod homo lapsus per proprias vires sine gratia Dei potest velle et facere aliquod opus moraliter bonum.

121. b) *Ex doctrina Sacrae Scripturae* hoc idem manifeste apparet, tum factis seu exemplis, tum etiam verbis explicitis.

---

1 PIUS VI, Dens. 1524.
2 CONCILIUM COLONIENSE 1860, PI, cap. 17.
3 CONCILIUM VATICANUM I, *Schema reformatum Constitutionis dogmaticae secundae de fide catholica*, cap. 5, edit. cit. t. 52, col. 292-293. Vide priorem redactionem in t. 50, col. 73-74; LEO XIII, *Encyc. Testem benevolentiae*, die 22 ianuarii 1898, Acta, t. V, p. 320.

1) *Factis quidem seu exemplis.* Nam Deus *bene fecit* obstetricibus Aegyptiorum eisque aedificavit domos, eo quod timuerunt Deum, non interficientes masculos hebraeorum, sed eos conservantes, contra praeceptum Pharaonis [1]; *laudatur* meretrix Rahab, quia occultavit exploratores iudaeos [2]; et Cyrus Rex Persarum, quia volebat iudaeis restituere templum et libertatem [3]; *proponuntur exempla* bonae operationis Manassis regis impii [4], publicani [5] et Zacchaei [6]; *extollitur* misericordia samaritani [7] et prudentia proconsulis Sergii Pauli [8]; asseritur etiam quod bona opera diligendi amicos et salutandi fratres, publicani et ethnici faciunt [9]. Consilium datur Nabuchodonosori ut peccata sua eleemosynis redimat et iniquitates suas misericordiis pauperum [10]. Ad quae verba alludere videtur S. Thomas, quando ita argumentatur: «Non est consilium nisi de bono; sed infidelibus consulitur ut aliqua de genere bonorum faciant; ergo illorum actus non omnes sunt mali», sed aliqui sunt boni [11].

Cui Nabuchodonosori dedit Deus terram Aegypti, eo quod ei servivit contra Tyrum [12]. Quem in locum S. Hieronymus adnotat: «ex eo quod Nabuchodonosor mercedem accepit boni operis, intellige etiam ethnicos, si quid boni fecerint, non absque mercede Dei iudicio praeteriri» [13].

2) *Verbis quoque explicitis.* Nam Paulus ad Romanos, 2, 14-15, scribit: «Gentes, quae legem non habent, *naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt;* eiusmodi legem non habentes,

---

1 *Ex.*, 1, 15-22.
2 *Josue*, II, per totum et *Heb.* 11, 31.
3 *II Paral.* 36, 22-23; *Isaias*, 44, 28; 45, 1.
4 *II Paralip.* 33, 9-25.
5 *Luc.* 18, 13-14.
6 *Ibidem*, 19, 2-9.
7 *Luc.* 10, 30-37.
8 *Act.* 13, 7.
9 *Mtt.* 5, 46-47.
10 *Daniel*, 4, 24.
11 S. THOMAS, *II Sent.* dist. 41, q. 1., art. 2, arg. 1 sed contra.
12 *Exech.* 29, 18-20.
13 S. HIERONYMUS, *In Ezech.* 29, 18-20, M 2. 25, 285.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

ipsi sibi sunt lex; qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus».

Quibus verbis, licet abuterentur pelagiani, putantes gentiles sine lege et sine gratia veras habere virtutes et veram iustitiam coram Deo, ita ut per hanc iustitiam salvarentur, specialiter Julianus Eclanensis, contra quem fortiter invehit Augustinus, dicens quod gentes «ideo dicuntur sine lege *naturaliter* quae legis facere, quia ex gentibus venerunt ad evangelium, non ex circumcisione, cui data est lex; et propterea naturaliter, quia, ut crederent, *ipsa* in eis est per Dei gratiam *correcta natura*»[1]; alibi tamen ipse Augustinus mitiorem permittit interpretationem, ita ut aliquando bonum quoddam gentiles per legem naturae inscriptam naturaliter in cordibus eorum, velint et operentur[2].

Sed quod sine lege scripta et sine gratia, gentiles, *dum manebant in sua gentilitate*, quaedam opera bona facere poterant et revera fecisse, ita ut eorum conscientia eos a peccato defendat, traditionalis erat interpretatio et apud Patres graecos et apud latinos ante Augustinum, quam etiam moderni exegetae communiter recipiunt[3].

Neque ita interpretari, pelagianismum sapit, quia non est sensus quod *omnes* gentiles *totam* legem naturalem naturaliter sine gratia et sine lege implent aut implere possunt, sed quod *quidam* et *aliqua* ex his quae de lege naturali sunt, tantum implent[4]. Quod non animadverterant Julianus et Pelagius, nam Pelagius illa verba «naturaliter quae legis sunt faciunt», ita intelligit: «sive de his dicit qui *naturaliter iusti* fuerunt ante legem, sive qui etiam nunc boni aliquid ope-

[1] S. AUGUSTINUS, *Contra Julianum Pelagianum*, lib. IV, cap. 3, n. 25, ML. 44, 7511.
[2] S. AUGUSTINUS, *De Spiritu et littera*, cap. 27, n. 48, ML. 44, 229.
[3] Vide LAGRANGE, *h. l.*, quatriéme edit. 1921, p. 48-50.
[4] Cf. LAGRANGE, *loc. cit.* p. 49.

rantur»[1]. Merito ergo S. Pius V damnavit sequentem propositionem Baii: «*Cum Pelagio sentiunt*, qui textum Apostoli, Rom. 2, 14: «Gentes, quae legem no habent, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt», intelligunt de gentibus fidei gratiam non habentibus»[2].

Caietanus, etiam ante Concilium Tridentinum, et ante exortam haeresim Baianam —scripsit enim commentaria sua in Epistolam ad Romanos Gaetae 1532— optimam expositionem exegeticam et theologicam dedit huius textus paulini hisce verbis: «*Naturaliter*, hoc est, sine legis adminiculo, naturali lumine rationis; *ea quae legis sunt faciunt*, non dicit: *omnia* quae legis sunt, faciunt, sed indefinite: *ea* quae legis sunt, ut intelligamus quod *de moralibus*, quae lumine naturali innotescunt, loquitur, non de coeremonialibus, nec de iudicialibus legis. *Ea* igitur *quae legis sunt*, intellige: non solum honorare parentes, non furari, non adulterari et huiusmodi, sed etiam colere unum Deum, et revereri nomen eius; haec enim sunt moralia, quae legis sunt; haec sunt quae naturali lumine gentes faciunt.

Et bene nota quod aliud est *facere ea quae legis sunt*, aliud est *meritorie* facere ea quae legis sunt. Apostolus dicit primum, et non dicit secundum; primum enim significat servare praecepta moralia quantum ad *substantiam* operis, secundum autem adiungit servare quantum ad *modum* operandi, et adiungit modum excedentem vires naturalis rationis et humanae facultatis.

Rursus nota quod Apostolus non dicit *etiam de moralibus*, quae naturali lumine innotescunt, quod *omnia*, sed dicit: *ea*. Et hoc ideo librandum est, quia naturaliter facere *omnia* moralia quae legis sunt, est hominis *sani*, qualis non est homo in naturalibus constitutus *post lapsum* naturae in primo parente; facere autem naturaliter *aliqua* moralia quae

[1] PELAGIUS, *h. l.*, edit. A. Souter, Cambridge, 1926, p. 23, l. 10-11.
[2] S. PIUS V, Denz. 1022.

St. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

sunt legis, convenit etiam homini *imbecilli*, qualis est homo *post lapsum* primi parentis.

Et haec sint notata propter quaestiones theologorum ex hoc textu; hinc enim *neque* habetur quod *meritorie* respectu vitae aeternae, *neque* quod *omnia* moralia gentes naturaliter facerent, quamvis *singula* quae legis sunt naturaliter facerent; in hoc enim aequales erant gentiles iudaeis, quatenus ex lege pendebant»[1].

Et post Concilium Tridentinum, Dominicus de Soto ait: «Id solum hic ostendere Paulum quod possit naturaliter homo legem implere quantum ad *substantiam* operum, quae sint moraliter bona, non tamen quantum ad *intentionem* praecipientis, ut sint coram Deo *meritoria...*, et non ait hic gentes naturaliter *omnia*, sed *aliqua*, quae legis sunt, facere; hanc equidem expositionem adeo arbitror non reprobandam, ut sane intellectam, *necessariam exsistimem.* Quam et Augustinus quoque agnovit in De Spiritu et littera, cap. 28, ubi ait quod neque in malis adeo est detrita imago Dei, quin in sua impietate *aliqua* legis opera faciant»[2].

Et similiter Raymundus Pascual scribit: «Non igitur hic Apostolus gratiam deprimere intendebat, qui eam in tot locis magnificavit, neque ipse loquebatur de operibus *meritoriis*, quae necessario exigunt gratiam, sed de *mere moralibus* operibus, et *non* de *omnibus* istis, sed de *quibusdam;* nam operari opera meritoria superat vires tam naturalis luminis quam humanae facultatis, opera autem mere moralia non excedunt vires naturae, maxime si natura esset sana; post autem corruptam naturam, homo ex viribus naturae, licet non habeat vires ad *omnia* moralia, habet tamen ad *aliqua.* Et hinc factum est quod Apostolus non dixit gentes naturaliter facere *omnia* quae legis erant, sed indefinite, *ea* quae legis sunt, tam pertinentia ad Deum quam ad proximum.

[1] Caietanus, *h. l.* edit. cit. t. V, p. 11-12.
[2] Dominicus de Soto, *in h. l.*, edit. cit. p. 85 b.

Haec in summa dicta sint a nobis, secundum sententiam aliquorum theologorum peritissimorum, qui secuti sunt suum ducem, D. Thomam, theologorum facile principem; ceterum, multis aliis haec non placent, et ideo in aliam opinionem declinant»[1], et ait quod haec expositio exigitur ex toto contextu[2].

Similiter Bañez scribit: «Gentes, quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt faciunt, hoc est, non habentes legem decalogi scriptam, sicut habent iudaei, naturaliter, hoc est, ex naturali instinctu et illuminatione naturali Dei, non ex illuminatione gratiae, quae legis sunt faciunt, non dicit *omnia*, sed *quaedam;* huiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium perhibente illis conscientia ipsorum»[3].

Adduci etiam possunt *haec alia verba Pauli de seipso:* «Secundum legem pharisaeus, secundum aemulationem persequens Ecclesiam Dei, secundum iustitiam quae in lege est, conversatus sine querela; sed quae mihi fuerunt lucra, haec arbitratus sum propter Christum detrimenta. Verumtamen exsistimo omnia detrimentum esse propter eminentem scientiam Iesu Christi Domini mei, propter quem omnia detrimentum feci et arbitror ut stercora, ut Christum lucrifaciam et inveniar in illo *non habens meam iustitiam, quae ex lege est, sed illam, quae ex fide est, Christi Iesu, quae ex Deo est*»[4].

Sine gratia interiori Paulus fecerat ea quae lex praecipiebat, et ideo iustitia haec erat *sua* et ex lege ostendente quid faciendum erat. Unde S. Thomas ad hunc locum: «Si *tua* est (iustitia), quomodo est ex lege? Respondet: imo est *mea*,

[1] Raymundus Pascual, *h. l.*, Barcinone, 1597, fol. 222 ra.
[2] *Ibidem*, fol. 223, col. 2-3.
[3] D. Bañez, *De iure et iustitia*, II-II, q. 57, art. 2, prima conclusio, Edit. Venetiis 1595, p. 7 a.
[4] *Phil* 3, 5-9.

quia humana virtute absque habitu gratiae interioris iustificantis, facio talia opera; sed *ex lege* est, sicut *a docente*»[1]. Et Caietanus: «Describitur siquidem —ait— iustitia ex propriis viribus hominis, tum propter pronomem *meam*, quo significatur propria homini et propriis viribus, tum ex praecepto legis scripto, ad significandum iustitiam legis non excedere humanas vires»[2]. Et «e regione iustitiae propriae et legis adversative locat iustitiam quae est ex fide Iesu Christi, quae est ex Deo in fide»[3].

122. c) *Ex dactrina Sanctorum Patrum*, quam hoc modo perstringit Billot: «Si quaeras *quid boni* homo lapsus sibi relictus operari *adhuc* valeat, respondebunt tibi Sancti Doctores quod nihil aliud moraliter potest per virtutem suae naturae nisi aliquod bonum particulare agere, sicut... amare uxorem, filios, fratres, affines, amicos (Augustinus, Serm. 349, n. 2); parentibus obsequi, inopi manum porrigere, non opprimere vicinos, non aliena diripere (Hieronymus, in Epist. ad Galatas, I, 15); agere ea quae mortalem vitam honestare possunt (Prosper, contra Collatorem, cap. 12, n. 3); quae ad societatis humanae pertinent aequitatem (Fulgentius, Episto. 12 ad Petrum, cap. 26, n. 51); velle laborare in agro, velle habere amicum, velle quidquid bonum ad praesentem pertinet vitam, minime vero quae ad Deum pertinent aut inchoare aut certe peragere (Auctor Hypognosticon, lib. III, cap. 4, n. 5). Quibus similia enumerat auctor de vacatione omnium gentium (Lib. I, cap. 4-6)»[4].

123. d) *Ex auctoritate theologorum.* Liceat tantum quosdam maiores theologos afferre ante tempora Baii, nam post damnationem Baii nullus proprie loquendo contrarium docet.

---

[1] A. Thomas, *Ad Phil.* cap. 3, lect. 2, edit. cit. p. 102 a.
[2] Caietanus, *h. l.* Edit. cit., t. V, p. 253 b.
[3] *Ibidem.*
[4] Billot, *De gratia Christi*, prolegomenon, § 4, edit. 3.ª 1923, p. 47-48.

124. Ergo *S. Albertus Magnus* scribit: «Ulterius quaeritur, cum sit bonum naturae (physicum), ut comedere et vivere et procurare familiam et huiusmodi; et bonum in genere (=honestum ex obiecto vel secundum speciem), ut actus voluntarius super materiam debitam, ut pascere esurientem; et sit bonum illud quod est generativum virtutis politicae, quod est actus vestitus circumstantiis, quia ex similibus actibus secundum Philosophum similes habitus relinquuntur; et sit bonum virtutis consuetudinalis; utrum in omnia illa possit liberum arbitrium, et secundum quem modum?».

Et respondet: «Dicendum meo iudicio quod liberum arbitrium, sine gratia gratum faciente superaddita, non sine gratia gratis data (=quae est concursus generalis et naturalis Dei, ut est auctor et gubernator naturae), cum natura potest in triplex bonum, scilicet naturae (=physicum), et in genere, et vestiti circumstantiis, qui (=actus) est generativus virtutis.

Potest enim considerari ut est natura hominis, et sic potest in bonum naturae; potest etiam considerari ut est deliberativum, et sic est collativum ad alterum et componit proportionata ad actum debitum materiae et dividit non proportionata, et sic potest in bonum in genere (=honestum secundum speciem); potest iterum considerari secundum ordinem ad perfectionem quam innatum est suscipere, licet perficere sit ab assuetudine, et sic coniungit bono naturali, quod habet ordinem ad bonum honestum et sic potest in actum generativum virtutis politicae; sed cum gratia gratis data, que est virtus politica, potest in bonum virtutis politicae, et cum gratia gratum faciente potest in bonum meritorium»[1].

125. Similiter *S. Bonaventura* scribit: «Si liberum arbitrium in solis naturalibus suis relinquatur, adhuc remanebit

---

[1] S. Albertus Magnus, *II Sent.*, dist. 28, art. 1, ad quaestionem, edit. cit. t. 27, p. 484-485.

ei rationis iudicium, per quod cognoscet parentes esse honorandos. Et constat quod, si habet hoc naturale iudicatorium, per illud per quod potest nosse parentes esse honorandos, per illud potest cogitare; et cum habeat exteriora organa sibi subservientia, potest opere implere»[1].

126. *S. Thomas* denique hoc idem semper docuit. Et ne longiores simus, suficiat quosdam tantum textus ex diversis eius operibus in medium afferre. In Sententiis scribit: «Quamvis ab infidelium actibus subtrahatur ista bonitas, secundum quam actus meritorius dicitur, *remanet tamen bonitas alia vel virtutis politicae, vel ex circumstantia vel ex genere;* et ideo non oportet quod omnis eorum actus sit malus, sed solum quod sit deficientis bonitatis, sicut quamvis equus deficiat a rationalitate quam homo habet, non tamen ideo malus est, sed habet bonitatem deficienter a bonitate hominis»[2].

Similiter in De Veritate ait quod omnes tenemur «ad faciendum aliquid ex dilectione naturali, sine qua ad minus quidquid fit male fit. Et ideo dilectionem naturalem, non solum illam quae est nobis naturaliter indita, et est omnibus communis, ut quod omnes beatitudinem appetunt, sed illam ad quam aliquis per principia naturalia pervenire potest, *quae invenitur in bonis ex genere et in virtutibus politicis*»[3].

In De malo ait: «Est *simpliciter falsum* quod omnis actus qui non est a voluntate informata caritate sit demeritorius; alioquin illi, qui sunt in peccato mortali, in quolibet actu suo peccarent, nec eis esset consulendum quod interim quidquid boni possent facerent, nec opera ab eis facta, quae sunt de genere bonorum, disponerent eos ad gratiam; quae

[1] S. Bonaventura, *II Sent.*, dist. 28, art. 2, q. 3, edit. cit. t. II, p. 689. b. Cf. etiam circa tentationes vincendas *ibidem*, q. 2.
[2] S. Thomas, *II Sent.*, dist. 41, q. 1., art. 2.
[3] *De Verit.* 23, 7 ad 8.

omnia sunt falsa... Unde, qui honorat parentes non habens caritatem, non meretur vitam aeternam, sed tamen neque demeretur; ex quo patet quod *non omnis humanus actus, etiam in singulari consideratus, est meritorius vel demeritorius, licet omnis sit bonus vel malus*»[1].

In Summa Theologica scribit: «*Virtutes morales*, prout sunt operativae boni in ordine ad finem, qui non excedit facultatem naturalem hominis, *possunt per opera humana acquiri;* et sic acquisitae *sine caritate* esse possunt, *sicut fuerunt in multis gentibus*»[2]. «Virtus igitur hominis ordinata ad bonum quod modificatur secundum regulam rationis humanae potest ex actibus humanis causari, in quantum huiusmodi actus procedunt a ratione, *sub cuius potestate et regula tale bonum consistit*»[3].

Et in II-II: «Infideles quidem —ait— gratia carent, remanet tamen in eis *aliquod* bonum naturae. Unde manifestum est quod infideles non possunt operari bona opera, quae sunt ex gratia, scilicet opera meritoria, tamen bona opera, ad quae sufficit bonum naturae, *aliqualiter* operari possunt»[4]

«Sine caritate potest quidem esse *aliquis* actus bonus ex suo genere», et «si illud bonum *particulare* sit verum bonum, puta conservatio civitatis vel aliquid huiusmodi, erit quidem *vera* virtus, sed *imperfecta*»[5].

Ex quo patet sensus verborum quae habet in isto articulo praesenti, in quo sumus, scilicet: «Potest quidem etiam in statu naturae corruptae (homo) per virtutem suae naturae *aliquod* bonum *particulare* agere, sicut aedificare domos, plantare vineas, et alia hiusmodi, non tamen *totum* bonum sibi connaturale, ita quod in *nullo* deficiat».

[1] *De malo*, 2, 5 ad 7.
[2] I-II, 65, 2.
[3] I-II, 63, 2.
[4] II-II, 10, 4.
[5] II-II, 23, 7.

Exempla quidem quae affert sunt de se ordinis *physici*, non moralis, et ideo non explicite, sed *implicite* et *consecutive* probare possunt quod homo lapsus per proprias vires naturales potest aliquod bonum *morale* velle et agere. Quod quidem Caietanus optime perspexit, dum scribit: «Exempla autem litterae de aedificatione et agricultura, exempla sunt operum virtutis acquisitae; *ars* namque una quinque virtutum intellectualium est, ut patet in VI Ethicorum. Nec in littera de opere bono virtutis *moralis explicite* mentio fit, sed virtutis *acquisitae in communi.*

Quin etiam, ex hoc quod homo potest per sua naturalia aedificare domos quando oportet, sicut oportet, etc., sequitur quod possit *aliquod* opus *moraliter bonum* per sua naturalia facere; alioquin, aedificando domum, peccaret mortaliter. Patet igitur auctoris *intentio*»[1]; nam de bono virtutis moralis seu acquisitae loquebatur prius in hac I-II, locis citatis, et posterius, in II-II, ut ex verbis eius constat, idque contraponit bono operis artificialis[2], et quidem in natura lapsa, ut bene notat Caietanus, ad I-II, q. 65, art. 2 in fine, & tertio adverte, quia gentiles sunt in natura lapsa[3].

Adhibet autem illa exempla S. Thomas *propter reverentiam erga S. Augustinum*, cuius ea credebat esse. Unde alibi eadem refert et Augustino tribuit, cum ait: «Illud autem bonum quod est *naturae humanae proportionatum*, potest homo per liberum arbitrium explere; unde dicit Augustinus quod homo per liberum arbitrium potest agros colere, domos aedificare et alia plura bona facere, sine gratia operante»[4]. Et in hac eadem quaestione ait: «Potest tamen (homo sine gratia) facere opera perducentia ad aliquod bonum homini *connaturale*, sicut laborare in agro, bibere, manducare

[1] Caietanus, h. l., n. 17.
[2] S. Thomas, II-II, 23, 7 ad 3.
[3] Cf. eumdem Caietanum, *In II-II*, 10, 4, nn. 1-4, et 23, 7, n. 1.
[4] S. Thomas, *De Verit.*, 24, 14. Alludit ad Psalm. 106, 27: «et seminaverunt agros, et plantaverunt vineas, et fecerunt fructum nativitatis».

et habere amicum et alia huiusmodi, ut Augustinus dicit in tertia responsione contra pelagianos»[1]

Haec tamen verba non sunt Augustini, sed auctoris ignoti, in opere contra pelagianos et coelestianos, cui nomen Hypognosticon vel Hypomnesticon, quasi Commonitorium vel Memoratorium. Saeculo IX disputabatur iam de vero eius auctore; dum enim Hincmarus, in Epistola ad Aucobonem et ad Ecclesiam Lugdunemsem, de Gotteschalco, asserit esse Augustini, Remigius Archiepiscopus Lugdunensis eiusque Ecclesia id negabant, tum ex eius stylo, qui non sapit Augustinum, tum ex eius doctrina de praedestinatione ad malum, tum ex silentio Augustini in suis Retractationibus et Possidii in enumeratione operum Augustini. Quae argumenta postea urgebat Prudentius episcopus Tricassinus, contra Ioannem Scotum Erigenam.

Garnerius, editor Maurinus, suspicatus erat illud fuisse opus cuiusdam Syxti, presbyteri Romani, qui Coelestino successit in Romana cathedra; at probabilius creditur a posterioribus criticis fuisse opus Marii Mercatoris, Augustino coevi, licet nondum ad certitudinem pervenerint. En ergo eius verba in suo contextu: «Per peccatum ergo, liberum arbitrium hominis *possibilitatis bonum* perdidit, non nomen et rationem. Est, fatemur, libenum arbitrium omnibus hominibus, habens quidem iudicium rationis, non per quod sit idoneum quae ad Deum pertinent, sine Deo aut inchoare aut certe peragere, sed tantum *in operibus vitae praesentis tam bonis quam etiam malis.*

Bonis dico, quae *de bono naturae* oriuntur, idest velle laborare in agro, velle manducere et bibere, velle habere amicum, velle habere indumenta vel fabricare domum, uxorem velle ducere, pecora nutrire, artem discere diversarum rerum bonarum, *velle quidquid bonum ad praesentem pertinet*

[1] S. Thomas, I-II, 109, 5.

vitam; quae omnia non sine gubernaculo divino subsistunt, immo ex ipso et per ipsum sunt vel esse coeperunt.

Malis vero dico, ut est velle idolum colere, velle homicidium, velle adulterium facere, res alienas velle diripere, Deum viventem in saecula blasphemare, velle inebriari et luxuriose vivere, velle quiquid non licet vel non expedit operari. Sed ista non pertinent ad *substantiam* vitae praesentis, quia non sunt a Deo, imo male desiderata maculant vitam quae est a Deo»[1].

Auctor iste videtur exaggerasse quasdam positiones Augustini et verba quaedam adhibet quibus postea maxime abusus fuit Lutherus, v. gr. quod liberum arbitrium sit velut iumentum cui insedit caritas vel concupiscentia[2]. Et vere, allata verba maxime insistunt in bono *naturae seu physico,* et nullum exemplum ponit de bono vere morali. Licet ergo in contextu ex quo S. Doctor traxit haec esempla sermo sit de bono physico tantum et non de bono morali, tamen prout sunt in contextu morali S. Thomae, sensum moralem praeseferunt et intendunt, ut ex Caietano vidimus, et ex ipso S. Doctore. Quod non raro invenitur apud S. Thomam.

127. B) *Ex ratione theologica,* duplici argumento, scilicet quasi negative vel per exclusionem, et ostensive.

a) *Quasi negative seu per exclusionem* apparet ex dictis in duabus praecedentibus conclusionibus. Constat enim hominem lapsum, sine gratia, aliqua velle et agere posse ordinis moralis et non meri ordinis physici, quia per peccatum originale homo non est positus extra ordinem moralitatis. Constat insuper haec ordinis moralis, quae vult et agit, non esse necessario peccata seu mala (ex prima conclusione). Constat denique in hoc statu sine gratia non posse moraliter

[1] *Hypomnosticon,* Lib. III, cap. 4, inter opera suppositilia Augustini, ML. 45, 1623.
[2] *Ibidem,* cap. 11, Ml. 45, 1631.

et expedite seu potentia morali velle et agere *omnia* bona moralia ordinis naturalis, sed in multis deficere (ex secunda conlusione). Ergo necesse est quod sine gratia homo lapsus possit potentia morali *aliqua* bona moralia naturalia velle et agere, quia inter nullum et omne stat *aliquid,* et qui affirmat aliquem ordinem et negat extrema eius, necesse habet affirmare medium.

128. b) *Ostensive.* Ita se habet humana voluntas lapsa sine gratia ad volendum et operandum bonum morale naturale virtutis acquisitae, sicut se habet homo graviter aegrotus et vulneratus ad exercenda opera physica vitae corporalis. Atqui homo graviter aegrotus et vulneratus in ordine physico potest propriis viribus sine auxilio medicinae, aliquas adhuc operationes vitae corporalis agere, saltem respirare, quia secus, si nullam operationem vitalem exerceret, eo ipso esset mortuus, et non tantum aegrotus. Ergo similiter humana voluntas hominis lapsi potest propriis viribus, sine auxilio gratiae medicinalis, aliqua bona moralia ordinis naturalis velle et agere.

Maior constat ex saepius dictis, quia homo lapsus est homo cum peccato originali, quod est languor naturae, ut patet ex supra dictis, questione 82, art. 1; et ideo valet proportio inter ordinem physicum hominis graviter laborantis languore chronico, et ordinem moralem voluntatis naturae lapsae languore naturae.

Minor constat experientia; nam, si nullum opus vitale sine medicina posset exercere, iam mortuus esset, non aegrotus.

Optime ergo Dominicus de Soto ait: «Homo corruptae naturae differt ab homine integrae respectu naturalis boni in materia morum, non sicut mortuus a vivo, ut ille possit totum ex suis naturalibus, nos vero *nihil...,* sed sicut infirmus et debilis a sano et valido. Porro, quod ille habebat potestatem in *totum* bonum, nos vero non possumus totum,

idest in universum omnia bona facere naturalia, possumus tamen *aliquod*»[1].

Et postea, alludens ad litteram huius articuli, scribit: «S. Thomas, *medius*, ait quod, quamvis in statu naturae integrae poterat homo ex suis naturalibus servare *omnia* (praecepta legis naturalis), tamen natura iam saucia minime id valet, sed est sicut homo ex infirmitate languens aut caecutiens, qui potest passus *aliquot* recte ire, haud tamen longius progredi»[1]

Quam S. Thomae argumentationem urget idem auctor demonstratione *quasi ad sensum* deducta, dum scribit: «Sed, ut S. Thomam missum faciamus, est praeterea ad nostram conclusionem *urgentissimum argumentum, communi sensui obviam.* Potest homo ex suis naturalibus id, quod suopte genere bonum est, malo fine et circumstantia facere; ergo poterit idem facere propter honestum (finem). Exempli gratia: potest homo naturali conamine deambulare sinistra intentione; ergo poterit id facere causa bonae valitudinis, et tunc certe erit bonum morale. Potest homo comedere et bibere naturaliter quando ei nocet; ergo poterit quando prodest. Certe, risum tali theologia moveret qui diceret posse me comedere sine speciali auxilio pomum, quod est ante me, dum mihi est pestilens, non autem dum est salubre. Praeterea, dum quis veritatem illius rei interrogatur, cuius rei est conscius, potest naturaliter negare, quod est peccatum mendacii, cur non poterit quod *facilius* est, citra auxilium speciale, affirmare? Et potest unusquilibet pro libito suo proicere denarium in flumen, cur non poterit donare pauperi, sine mala alia circumstantia, eo quod est honestum? Et honorem, quem inique valet deferre quisque naturaliter indigno, cur non poterit eumdem legitime deferre parentibus et urbane probis viris?».

---

[1] DOMINICUS DE SOTO, *De natura et gratia*, Lib. 1, cap. 20, edit. cit. p. 86 b.
[2] *Ibidem*, cap. 21, p. 92 a.
[3] *Ibidem*, cap. 20, p. 84. Cf. J. BALMES, *El Criterio*, cap. 7, § 2.

Sunt enim «opera, quae possumus facere *sine repugnante tentatione*, ut dicere veritatem, quae nihil nobis refert, erogare tenuem stipem pauperi, obedire parentibus in re parva, et huius, generis alia»[1].

Cui consona sunt quae habet S. Robertus Bellarminus, cum ait: «Si potest homo suis viribus operari malum, sed *arduum* et naturae *contrarium*, cur non poterit operari bonum *facile congruumque* naturae? Si potest, exempli gratia, suis viribus sine auxilio gratiae proicere omnia bona sua in mare, vel ipse se occidere, a quo natura abhorret, cur non poterit paucos nummos largiri indigenti, vel hominem a praecipitio revocare ex misericordia, ad quam prope ipsa natura compellit? Et si potest interroganti falsum de industria respondere, cur non poterit respondere verum, si nihil inde lucretur aut perdat?»[2].

D. *Corollaria*

129. Ex dictis hucusque in hoc articulo sequuntur quaedam corollaria maioris momenti, quae recolere oportet.

130. Et PRIMO *quidem sequitur inter actus salutares et actus mere honestos esse differentiam quamdam intrinsecam et essentialem seu ex natura rei.* Quod patet *duplici argumento*, scilicet ex analogia cum differentia inter veritates supernaturales et veritates naturales, et a priori ex differentia inter finem ultimum naturalem et supernaturalem.

131. a) *Argumento analogico.* Eadem est differentia inter bonum morale naturale et bonum morale supernaturale vel salutare, quae est inter veritates naturales et veritates supernaturales seu mysteria stricte dicta, quia verum et bo-

---

[1] *Ibidem*, cap. 20, p. 88 a.
[2] S. ROBERTUS BELLARMINUS, *De Gratia et libero arbitrio*, lib. 5, cap. 9.

num proportionantur inter se. Atqui inter veritates naturales et mysteria supernaturalia stricte dicta, est differentia intrinseca et essentialis, ut patet ex articulo praecedenti, ubi citavimus verba Concilii Vaticani I dicentis quuod haec mysteria *suapte natura* superant omnes vires naturales cuiuscumque intellectus creati [1]. Ergo et bonum supernaturale seu salutare *suapte* etiam natura seu essentialiter et intrinsece differt a bono honesto naturali et superat omnes vires naturales cuiuscumque voluntatis creatae et creabilis.

132. b) *Argumento proprio.* Eadem est differentia inter actus salutares et actus mere honestos, quae est inter finem ultimum supernaturalem et finem ultimum naturalem, quia actus isti sunt essentialiter media ad finem, et talis est differentia mediorum propriorum inter se qualis est differentia finium. Atqui inter finem ultimum supernaturalem, qui consistit in visione faciali Dei, et finem ultimum naturalem, qui consisteret in speculatione scientifica Dei ut est prima causa mundi, est differentia essentialis et intrinseca, quia *medium* cognitionis et *terminus* eius utrobique natura sua differunt, sicut Deus ipse in se et creatura. Ergo et inter actus supernaturales vel salutares et actus mere honestos, datur differentia essentialis et intrinseca.

Et ideo in Concilio Vaticano I parabatur declaratio huius veritatis, nam in priori redactione schematis constitutionis dogmaticae de fide catholica, cap. 18, haec habentur: «Unde actus, qui ope divinae gratiae facti, supernaturales sunt vereque salutares, distinguuntur *omnino* ab illis actibus moraliter bonis qui, si fiant ex solis viribus naturae, non pertinent ad viam salutis. Christiana enim iustitia et iustitiae corona vitae aeternae, cum sit supernaturalis, ideo etiam ad quodvis bonum salutare sive inchoandum sive perficiendum necessaria est supernaturalis gratia, per quam servi

[1] Concilium Vaticanum I, ses. 3, c. 4, Denz. 1796.

facti Deo habemus fructum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam» [1].

Et in posteriori redactione dicebatur: «Quemadmodum enim haec ipsa beata vita, ita *dispositio* ad eam, utpote super naturam posita, ex gratuito dono miserentis Dei est. Ad nullum igitur actum salutarem, sive in iustis ut iustificentur adhuc, sive in peccatoribus ut disponantur ad iustificationem, naturae vires sufficiunt, attestante Domino; sine me *nihil* potestis facere, et Apostolo eius: non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est» [2].

Quem in locum adnotator advertit statuendum esse «tamquam principium (in materia de necessitate gratiae), *magnum esse inter honestatem naturalem et christianam sanctitatem discrimen;* quod quidem e duabus inter se collatis *doctrinae catholicae* sententiis infertur. Prima est, non ad omne bonum naturam impotentem esse; altera, nihil tamen eorum, quae sine gratia fiant, quidquam valere ad vitam consequendam aeternam. Cuius rei causa alia esse non potest nisi quod inter hanc vitam et naturae rectitudinem *nulla est proportio*» [3]. Et in adnotationibus ad primam redactionem dicebat hanc differentiam esse intrinsecam [4].

133. secundo *sequitur hominem in statu naturae lapsae indigere gratia supernaturali ad actus salutares duplici titulo,* scilicet veluti *aegrotum,* ut sanetur, etiam in his quae ad bonum mere naturale completum spectant, et sub hoc respectu gratia dicitur *medicinalis;* et veluti *hominem* seu creaturam rationalem, ut elevetur ad ordinem intrinsece supernaturalem, et sub hoc respectu gratia dicitur *elevans* [5].

[1] Concilium Vaticanum I, *Acta,* edit. cit. t. 50, col. 74.
[2] *Schema Const. II de fide catholica,* cap. 5, edit. cit. t. 53, col. 235 et 293.
[3] *Ibidem,* col. 306.
[4] *Ibidem,* t. 50, col. 118.
[5] Cf. S. Thomam, I, 62, 2 ad 2, et hic circa finem corporis articuli.

Quae duplex gratia, respondens duplici necessitati seu indigentiae, de qua supra dictum est, quomodo differat inter se, postea dicetur[1].

§ IV
DE DEPENDENTIA HOMINIS A DEO IN VOLENDO ET OPERANDO BONUM

134. Proportionaliter ad dependentiam hominis a Deo in intelligendo veritatem, de qua dictum est articulo praecedenti, consideranda est in praesenti dependentia hominis a Deo in volendo et operando bonum, nam S. Doctor expresse alludit ad hanc proportionalitatem tam in principio quam in fine corporis articuli.

Itaque considerabimus dependentiam hominis a Deo in volendo et operando bonum *naturale* virtutis acquisitae; deinde, in volendo et operando bonum *supernaturale seu meritorium;* ac denique utrumque ordinem simul considerando, *generale principium* dependentiae voluntatis creatae a Deo apparebit.

135. Conclusio prima: *Voluntas humana —et idem valet de quacumque creata voluntate— in volendo et operando bonum morale naturale seu ethicum, pendet a Deo quantum ad duo, scilicet quantum ad formam seu potentiam naturalem, qua potest velle et agere, et quantum ad motionem qua actu vult et operatur.*

136. *Probatur.* Ad volendum et operandum bonum honestum connaturale per vires naturales duo necessario concurrunt in omni voluntate creata, videlicet naturalis poten-

[1] Interim cf. *Acta* Concilii Vaticani I, adnotationes ad loca supra citata, t. 50, col. 118, et t. 53, col. 304.

tia volitiva, qua *possit velle et agere, et motio seu applicatio huius potentiae ad actum* volendi et operandi. Atqui quantum ad haec duo omnis voluntas creata pendet a Deo, prout est auctor et provisor naturae.

Quantum ad *formam* quidem seu *potentiam* volitivam, qua possit velle et agere bonum, quia voluntas est facultas spiritualis animae, quae una cum anima et intellectu *concreatur.* Quantum ad *motionem* seu *applicationem* eius ad actum volendi et operandi, quia potentia volitiva creata non est sua actualis volitio, sed quandoque actu vult et quandoque non vult actu neque operatur, et ideo indiget motione activa primae voluntatis semper in actu, scilicet Voluntate divina, qua moveatur physice et *quoad exercitium* ad actum volitionis et operationis.

Quod si voluntas creata sit debilis et infirma, prouti accidit humanae voluntati post lapsum, indiget ulterius *sanari supernaturaliter* ipsa potentia volitiva, per gratiam medicinalem vel sanantem, quae, licet quoad substantiam sit ordinalem vel sanantem, quae, licet quoad substantiam sit ordinis naturalis, quia est ad bonum honestum vel naturale volendum et operandum, quoad modum tamen est supernaturalis, scilicet tam ex parte causae efficientis —quia datur a Deo prout est auctor ordinis supernaturalis— quam etiam ex parte causae finalis, quia datur ad obtinendum finem supernaturalem, scilicet ad modum meritorium in his operibus quoad substantiam naturalibus, qui tamen nequit dari sine recta operatione quoad substantiam operum. Et sic de facto, eadem est gratia quae sanat et elevat, prout sanatio est conditio necessario requisita ad elevationem.

137. Conclusio secunda: *Humana voluntas —et quaecumque alia voluntas creata— pendet a Deo in volendo et operando bonum supernaturale seu salutare quantum ad duo, scilicet quantum ad formam gratiae elevantis qua potest velle et operari illud, et quantum ad motionem qua actu vult et operatur bonum istud secundum formam gratiae.*

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

138. *Probatur.* Eadem proportionaliter requiruntur ad volendum et operandum bonum supernaturale, quae requiruntur ad volendum et operandum bonum connaturale, quia ordo supernaturalis accommodatur ordini naturali, quem perficit et in quo recipitur. Atqui ad volendum et operandum bonum connaturale requiruntur forma seu potentia et motio seu applicatio, quae a Deo ut est auctor naturae pendent. Ergo et similia requiruntur in ordine supernaturali ad volendum et operandum bonum salutare, quae a Deo pendent ut est auctor gratiae, scilicet *forma* quaedam qua voluntas creata intrinsece *elevetur* ut possit velle et agere bonum supernaturale, et insuper *motio seu applicatio* supernaturalis huius formae supernaturalis, qua *actu* velit et operetur supernaturale bonum.

Quae quidem *duo*, quandoque sunt diversae categoriae, prout gratia elevans seu *forma* est gratia habitualis seu per modum habitus, dum motio seu applicatio eius ad actu volendum et operandum bonum est gratia *actualis* seu per modum *motus;* quandoque vero forma elevans non est per modum habitus, sed solum per modum actus transeuntis, et tunc est sola gratia actualis quae duo munera distincta habet, nempe *elevare* voluntatem humanam per modum transeuntis, simulque tempore, licet non natura, *applicare* voluntatem sic elevatam ad operandum supernaturaliter.

Qui duplex modus correspondet duplici categoriae actuum voluntariorum; nam ad actus mere salutares sea informes, disponentes ad iustificationem, sufficit gratia actualis elevans et applicans, licet saepe dentur etiam quidam habitus supernaturales, ut fides et spes; ad actus vero meritorios seu formatos, datur gratia habitualis elevans, et ulterius gratia actualis applicans et movens ad meritorie operandum.

Quae doctrina, omnino postulata ex parallelismo huius articuli cum praecedenti et voluntatis cum intellectu, expresse traditur a S. Thoma, cum ait: «Divinum autem beneficium non solum extendit se ad *infusionem* gratiae, qua

homo iustificatur, sed etiam ad gratiae *usum*, sicut etiam in rebus naturalibus non solum Deus causat ipsas *formas* in rebus, sed etiam ipsos *motus et operationes* formarum, eo quod Deus est principium omnis *motus*, cuius operatione cessante a movendo, ex formis nullus motus vel operatio sequitur.

Sicut autem se habet habitus gratiae vel virtutis in anima ad *usum* ipsius, sic se habet forma naturalis ad suam operationem, et ideo dicitur Isaiae 26, 12: omnia opera operatus es in nobis, Domine...

Sic igitur *ipse usus* gratiae est a Deo, nec propter hoc superfluit habitus gratiae, sicut nec superfluunt formae naturales, quamvis in omnibus operetur, quia sicut dicitur Sap. 8, 1, Ipse disponit omnia suaviter, quia scilicet per suas formas omnia inclinantur *quasi sponte* in id ad quod ordinantur a Deo»[1].

139. CONCLUSIO TERTIA: *Omnis voluntas creata quantumcumque sit perfecta potentia naturali vel habitu naturali aut supernaturali ad volendum et operandum bonum honestum naturale vel supernaturale aut meritorium, indiget praemoveri physice a Deo ad omnes et singulos actus actualis volitionis et operationis.*

140. *Probatur.* Quod dicitur de omni re creata, dicendum est etiam de creata voluntate, licet modo suo, quia quod dicitur de omni dicitur de quolibet. Atqui de omni re creata, quantumcumque perfecta sit, affirmatur absolute necessitas praemotionis physicae ut possit actu operari; nam verba S. Thomae universalia sunt: «quantumcumque natura aliqua, corporalis vel spiritualis, ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo... secundum suae providentiae rationem, non secundum ne-

[1] *Ad Rom.*, cap. 9, lect. 3, edit. cit. p. 135.

cessitatem naturae»[1]. Ergo et de voluntate creata, in quocumque statu et conditione consideretur, idem, suo modo, affirmandum est.

Et quod in hac deductione nulla sit exaggeratio, apparet ex ipsa littera huius articuli secundi, nam expresse affirmat S. Doctor necessitatem praemotionis physicae pro omni actu voluntatis naturae integrae respectu boni connaturalis, et tamen natura integra est perfectissima quantum ad sufficientiam formae seu virtutis ad bona connaturalia volenda et operanda, quia in illo statu homo habebat omnes virtutes et nullum defectum[2].

Quod *etiam constat quasi inductive* ex dictis in duabus propositionibus praecedentibus, nam ex prima constat necessitas praemotionis naturalis pro omni actu naturali; ex secunda vero constat necessitas praemotionis supernaturalis pro omni actu salutari seu supernaturali. Differentia ergo est in hoc quod praemotio naturalis est generalis, et non potest proprie loquendo appellari gratia; praemotio vero ad opera salutaria est supernaturalis et specialis, quia omnino indebita, et sic vere et proprie est gratia, et pertinet ad providentiam et gubernationem supernaturalem.

§ V
AD DIFFICULTATES ARTICULI

141. *Obiectio prima.* Illud potest homo velle et facere per proprias vires sine gratia, cuius ipse est dominus. Atqui homo est dominus suorum actuum, specialiter huius qui est velle. Ergo homo potest per proprias vires sine gratia velle et agere quodcumque bonum et malum.

[1] *Hic*, art. 1.
[2] I, 95, 3.

142. *Respondetur. Distinguo mai.* Illud potest homo velle et facere per proprias vires sine gratia cuius ipse est dominus, sine gratia proprie dicta, pro auxilio supernaturali interiori, *concedo;* sine gratia large dicta pro auxilio vel motione interiori Dei veluti primi moventis, *nego.*

Contradistinguo min.: Homo est dominus suorum actuum, maxime huius actus qui est velle, actuum supernaturalium vel salutarium, *nego;* actuum naturalium seu mere honestorum, *subdistinguo:* dominus primus et absolutus et independens, *nego;* dominus subordinatus et relativus et dependens a Deo, iterum *subdistinguo:* quorumdam tantum, *concedo;* omnium, denique *subdistinguo:* in statu naturae sanae et integrae, *concedo;* in statu naturae lapsae et infirmae, *nego.*

Et *nego consequens et consequentiam.*

Haec difficultas habet duas partes: unam, quantum ad actus supernaturales vel salutares, et horum homo non est proprie dominus, quia non sunt in eius naturali potestate morali nec physica, ut dictum est; ex hac ergo parte, negari potest totum argumentum; aliam vero partem est quantum ad actus naturales seu mere honestos, et quantum ad istos dicendum est hominem non esse proprie loquendo dominum primi omnino actus, qui est velle, in quocumque statu inveniatur; ceterorum vero posteriorum, qui sunt proprie loquendo deliberati, est dominus non absolutus, sed subordinatus dominio Primae Causae, etiam in statu naturae purae et integrae; at in statu naturae lapsae, nec etiam horum omnium habet perfectum dominium in suo genere, ut ex dictis patet. Unde S. Doctor nervose concludit: «Mens hominis, *etiam sani*, non ita habet dominium sui actus, quin indigeat moveri a Deo; et *multo magis* liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, quod impeditur a bono propter corruptionem naturae»[1].

[1] *Hic*, ad 1.

Ceterum, hoc problema, abstrahendo a statibus naturae, solutum est supra, in tractatu de actibus humanis, q. 6, art. 1, ad 1 et 3; art. 4 ad 1, et praesertim q. 9, art. 4, et 6.

143. *Obiectio secunda.* Magis est in potestate hominis velle et facere bonum quam velle et facere malum, quia bonum est secundum naturam hominis, malum vero est contra naturam, unumquodque autem magis potest in id quod est sibi secundum naturam quam in id quod est sibi contra naturam. Atqui homo per seipsum sine ulla gratia Dei potest peccare, idest malum velle et facere. Ergo multo magis poterit per seipsum sine gratia velle et facere bonum.

144. *Respondetur. Distinguo mai.:* Magis est in potestate hominis lapsi vel infirmi velle et facere bonum quam velle et facere malum, *nego;* in potestate hominis sani et robusti, *transeat.*

Distinguo min.: Homo per seipsum potest peccare sine gratia Dei, supernaturali seu stricte dicta, *concedo;* sine motione et auxilio Dei naturali, *subdistinguo:* quantum ad materiale peccati, *nego;* quantum ad formale peccati, *concedo.*

Et *nego consequens et consequentiam.*

Revera, potentia peccandi non est vera potentia, sed impotentia, quae creaturae convenire potest secundum se, eo quod est ex nihilo; sed quando peccatum est *commissionis* seu actus positivus, tunc habetur ibi aliquid potentiae quantum ad id quod materiale et bonum est, et hoc non est sine Deo primo movente et conservante; habetur etiam simul aliquid impotentiae, scilicet defectus a recta regula honestatis seu quantum ad id quod est formale in peccato, et hoc habet creatura a seipsa, maxime in statu naturae lapsae vel infirmae.

145. *Obiectio tertia.* Ita se habet voluntas ad velle et facere bonum sicut se habet intellectus ad cogitare et cognoscere verum. Atqui intellectus sine gratia potest cogitare et

cognoscere verum, ut dictum est articulo praecedenti. Ergo et voluntas per seipsam sine gratia poterit velle et facere bonum.

146. *Respondetur. Distinguo mai.:* Ita se habet voluntas ad velle et facere bonum sicut se habet intellectus ad cogitare et cognoscere verum, in statu naturae integrae, *concedo;* in statu naturae lapsae, *nego.*

Contradistinguo min.: Intellectus sine gratia potest cognoscere verum, omne, etiam supernaturale, *nego;* naturale, *subdistinguo:* in statu naturae integrae, *concedo;* in statu naturae lapsae, *nego*Et numquam sine divina motione correspondenti.

Et *nego consequens et consequentiam.*

SECTIO SECUNDA

DE NECESSITATE GRATIAE IN SPECIE

147. Postquam ergo vidimus necessitatem gratiae in genere pro quocumque actu morali completo —scilicet tam ex parte intellectus quam ex parte voluntatis— respectu veri et boni moralis in genere, modo oportet in particulari considerare talem necessitatem respectu quorumdam actuum humanorum in particulari per ordinem ad quaedam bona determinata. Non enim est eadem conditio omnium actuum humanorum neque omnium bonorum operabilium per eos, et ideo non licet a generali necessitate ad particularem descendere ac si ageretur de processu a genere logico ad species, sed determinare in concreto *quid* possit homo sine gratia.

Et quidem, iuxta praedicta in distributione articulorum huius quaestionis considerabimus necessitatem gratiae primo contra haeresim pelagianam; deinde contra haeresim semipelagianam.

CAPUT I

DE NECESSITATE GRATIAE CONTRA HAERESIM PELAGIANAM

148. Ut ex dictis in expositione huius haeresis patet, duae erant affirmationes fundamentales pelagianorum hac de re: prima, quod homo, per seipsum, absque ullo auxilio gratiae internae poterat *perfecte* observare *totam* legem Dei; secunda, quod, consequenter, talia praecepta observando, poterat per proprias vires *mereri* vitam aeternam.

At insuper notandum est quod «praeceptorum quae in Sacra Scriptura inveniuntur, quaedam sunt *de substantia* legis; quaedam sunt *praeambula* ad legem (quasi principia prima legis virtualiter continentia totam legem). Praeambula quidem sunt ad legem illa, quibus non exsistentibus, lex locum habere non potest. Huiusmodi autem sunt praecepta de (actibus virtutum theologalium, scilicet) actu *fidei*, et de actu *spei* (et de actu *caritatis)*, quia per actum *fidei* mens hominis inclinatur ut recognoscat *auctorem* legis talem, cui se subdere debeat; per *spem* vero praemii homo *inducitur* ad observantiam praeceptorum (per *caritatem* autem homo maxime subditur Deo et inclinatur ad impletionem mandatorum eius).

Praecepta vero *de substantia* legis sunt quae homini, iam subiecto et ad obediendum parato, imponuntur, pertinentia

ad rectitudinem vitae; et ideo huiusmodi praecepta statim in ipsa legislatione ponuntur per modum praeceptorum»[1].

Praecepta autem legis divinae, licet fuerint triplicis generis, scilicet moralia, caeremonialia et iudicialia[2], maxime tamen sunt moralia, quae sunt de *per se* bonis persequendis et malis vitandis, et ideo haec *semper* durant, alia vero per Christum fuerunt abrogata. Et hace moralia praecepta sunt quae continentur in decalogo, et sunt decem, ut nomine ipso «decalogi» apparet.

Quando ergo loquimur de observatione legis divinae, maxime intelligimus *decem praecepta* Decalogi, quae vere constituunt *ipsam substantiam Legis* divinae.

At inter *praeambula* ad decalogum, maximum est praeambulum *de dilectione Dei*, quae implicite et eminenter continet totam legem sicut in primo principio, nam ex una parte continet *veluti formaliter* omnia praecepta quae sunt circa ipsum Deum, scilicet tria prima; *eminenter vero formaliter* continet praeceptum de dilectione proximi, in quo formaliter continentur alia septem praecepta, quae proximum respiciunt[3]. Et hac de causa Christus dicit quod «in his duobus mandatis (de dilectione Dei et proximi) *universa* lex pendet et prophetae»[4].

Merito ergo S. Doctor considerat necessitatem gratiae relate ad hoc maximum praeceptum seu *praeambulum* necessarium ad observationem legis in hoc articulo tertio, antequam ex professo eam consideret relate *ad ipsam substantiam* legis implendam, et consequenter relate ad *meritum* vitae aeternae. Et inde apparet *mirus ordo articulorum in hac sectione contra pelagianos*, quia dilectio Dei super omnia est principium observationis praeceptorum legis et meriti vitae aeternae; et non solum efficaciter impugnat haeresim, quasi

---

[1] II-II, 22, 1. Cf. etiam II-II, 16, 1; 45, 1-5, una cum I-II, 100.
[2] I-II, q. 99.
[3] I-II, 99, 1 ad 2-3; II-II, 44, 2 et 3.
[4] *Mt*. 22, 40.

a radice, verum etiam simul optimum processum theologiae speculativae servat, procedens a propriis principiis ad conclusiones.

Art. 3.-Utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia

149. Dilectio Dei super omnia potest esse duplicis generis: alia *naturalis*, qua Deus diligitur ut auctor et finis naturae seu, prout ait S. Docotr, ut principium et finis naturalis boni; alia *supernaturalis*, qua Deus diligitur ut principium et finis gratiae, idest, secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis et secundum quod homo habet quamdam societatem spiritualem et amicabilem cum Deo[1].

Quae quidem distinctio est omnino ponenda; nam sicut distinguimos duplicem *finem* ultimum seu beatitudinem, scilicet naturalem et supernaturalem —ut in tractatu de beatitudine apparet— ita oportet quod distinguamus duplex genus *mediorum* seu actuum humanorum bonorum scilicet actus morales naturales et actus morales supernaturales vel salutares, ut ex duobus articulis praecedentibus patet. Et quia lex divina est essentialiter de actibus bonis per modum praecepti, ideo necesse est quod divina praecepta distinguamus in naturalia et supernaturalia, et pariter divinam legem Ergo et hoc maximum praeambulum legis divinae, quod est dilectio Dei, debet distingui in dilectionem naturalem et dilectionem supernaturalem, quia praeambulum seu principium proprium et concluciones seu praecepta legis divinae, debent esse proportionata seu eiusdem generis vel ordinis.

---

[1] I-II, 109, 3 ad 1.

In doctrina autem pelagianorum et baianorum —licet contrariis et oppositis motivis— haec distinctio non habet locum; quia pro pelagianis, omnis dilectio Dei est naturalis; dum pro Baianis, omnis Dei dilectio est supernaturalis et caritativa, ut dicunt.

At doctrina catholica hoc duplex genus dilectionis accurate distinguit, prouti apparet ex sequentibus propositionibus Baii ab Ecclesia damnatis: «Distinctio illa duplicis amoris, *naturalis* videlicet, quo Deus amatur *ut auctor naturae*, et *gratuiti*, quo Deus amatur ut *beatificator*, vana est et commentitia et ad illudendum sacris litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata» [1]; «amor *naturalis*, qui ex viribus naturae exoritur, ex sola philosophia per elationem praesumptionis humanae, cum iniuria crucis Christi defenditur a nonnullis doctoribus» [2]; «*omnis* amor creaturae rationalis aut *vitiosa* est cupiditas, qua mundus diligitur, quae a Ioanne prohibitur, aut *laudabilis illa caritas*, qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur» [3].

Oportet ergo videre singillatim necessitatem gratiae ad hoc duplex genus amoris Dei super omnia.

§ I

DE NECESSITATE GRATIAE AD AMOREM SALUTAREM DEI

150. CONCLUSIO: *Gratia Dei interna est physice necessaria omni voluntati creatae ad eliciendum actum salutarem amoris Dei super omnia.*

151. *Probatur* dupliciter: primo deductive ex dictis articulo praecedenti; secundo, inductive, considerando diversos amores salutares Dei.

[1] S. Pius V, *Ex omnibus afflictionibus*, Denz. 1034.
[2] *Ibidem*, Denz. 1036.
[3] *Ibidem*, Denz. 1038.

a) *Deductive.* Quod dicitur de omni actu salutari, dicendum est etiam de quolibet sub eo contento. Atqui de omni actu salutari affirmatur secundum fidem necessitas absoluta vel physica gratiae internae, ut patet ex articulo praecedenti. Ergo et eadem necessitas est affirmanda de hoc actu salutari, qui est amor seu dilectio Dei supernaturalis; immo et a fortiori, cum iste actus sit *summus* inter omnes actus salutares. «Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque eius adiutorio, hominem credere, sperare, diligere aut poenitere possse sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur, A. S.» [1].

b) *Inductive.* Omnis amor salutaris Dei aut est concupiscentiae seu imperfectus, qui est amor proprius spei, aut est amor amicitiae seu perfectus, qui est amor caritatis. Atqui uterque amor est ex gratia Dei interiori. *Amor quidem imperfectus spei*, ut docet expresse Concilium Tridentinum his verbis: «Disponuntur autem (peccatores) ad ipsam iustitiam, dum *excitati divina gratia et adiuti*, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt; atque illud in primis, a Deo iustificari impium per gratiam eius, per redemptionem quae est in Christo Iesu, et, dum peccatores se esse intelligentes, a divinae iustitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo *in spem eriguntur*, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tamquam omnis iustitiae fontem *diligere* incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem...» [2]. «Docet praeterea, etsi contritionem hanc aliquando *caritate perfectam* esse contingat hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sive sacramenti voto, quod in illa inclu-

[1] Concilium Tridentinum, Ses. 6, can. 3, Denz. 813.
[2] Concilium Tridentinum, Ses. 6, c. 6, Denz. 798.

ditur, non esse adscribendam. Illam vero contritionem imperfectam quae attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione vel ex genhennae et poenarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat cum spe veniae, declarat non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam donum Dei esse et Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adiutus viam sibi ad iustitiam parat»[1].

Amor etiam perfectus seu caritatis, ut docet Concilium Arausicanum II his verbis: «*Prorsus donum* Dei est *diligere Deum.* Ipse ut diligeretur dedit, qui non dilectus diligit. Displicentes amati sumus, ut fieret in nobis unde placeremus; diffundit enim caritatem in cordibus nostris Spiritus Patris et Filii, quem cum Patre amamus et Filio»[2].

Optime ergo intelligitur deleberrimum verbum Augustini: «Unde est —inquit— in hominibus caritas Dei et proximi, nisi ex Deo? Nam si non ex Deo, sed ex hominibus, vicerunt pelagiani; si autem ex Deo, vicimus pelagianos. Sedeat ergo inter nos iudex Apostolus Ioannes, et dicat nobis: *carissimi, diligamus invicem.* In his verbis Ioannis, cum se illa extollere coeperint et dicere: ut quid nobis hoc praecipitur nisi quia ex nobis habemus ut invicem diligamus, sequitur continuo idem Ioannes, confundens eos et dicens: *quia dilectio ex Deo est (I Jn.* 4, 7). Non itaque ex nobis, sed *ex Deo* est»[3].

Intelligebant attem pelagiani nomine amoris Dei amorem salutarem, non curando neque explicite ponendo an esset naturalis vel supernaturalis; proprie loquendo, pro ipsis, erat simul naturalis et salutaris.

---

[1] Concilium Tridentinum, Ses. 14, c. 4, Denz. 898.
[2] Concilium Arausicanum II, Denz. 198.
[3] S. Augustinus, *De gratia et libero arbitrio*, cap. 18, n. 37, ML. 44, 903.

§ II

DE NECESSITATE GRATIAE AD AMOREM NATURALEM DEI

152. Haec est principalis difficultas pro theologis et quam S. Doctor specialiter resolvere conatur. Ut ergo sensus quaestionis rite percipiatur, aliqua oportet praemittere ad modum expositionis terminorum quos in titulo posuit S. Doctor.

A. *Explicatio terminorum*

153. a) *Homo sine gratia* considerari potest in triplici statu, scilicet in statu naturae *integrae*, prout multi ex antiquis theologis ponebat, in statu naturae *purae*, et in statu naturae *lapsae*.

Et notanda est emphasis formulationis hoc in loco, nam cum initio quaestionis solum diceret: «homo absque gratia», hic addit: «ex solis naturalibus sine gratia», ut sub formula positiva et negativa simul eadem idea magis energice exprimatur, nempe vis naturae et carentia gratiae.

154. b) *Possit*, potentia reali et activa et non sola potentia logica vel mere passiva et obedientiali; et quidem physica vel morali seu expedita, ut articulis praecedentibus explicatum est.

155. c) *Diligere Deum super omnia.* Hic est terminus formalis et principalis totius quaestionis, et ideo oportet eum accurate explicare, tum quoad originem formulae tum quoad sensum eius.

156. *De origine formulae.* Haec formula originem trahit ex scripturis; ibi enim dicitur quod homo debet diligere proximum suum sicut seipsum, Deum autem plus quam seip-

sum, quia Deum diligere debet ex toto corde suo et ex tota anima sua et ex tota fortitudine sua[1]; hoc autem est aequivalenter dicere quod homo debet diligere Deum plus quam ceteras personas, et consequenter plus quam ceteras res creatas, quae sunt infra personam, quod uno verbo exprimitur dicendo: super omnes et super omnia; et quia tam persona quam res conveniunt in ratione amabilis seu diligibilis, brevius et clarius dicitur: *super omnia*, scilicet nobis amata seu dilecta et amabilia.

Quod quidem clarius adhuc urgetur ex doctrina Evangelii, qua Christus dicitur Deus, et de Christo dicitur quod debet super omnes et omnia diligi: «qui amat —ait Iesus ipse— patrem aut matrem *plus quam* me, non est me dignus: et qui amat filium aut filiam *super me*, non est me dignus»[2]; «si quis venit ad me et non odit patrem suum et matrem et uxorem et filios et fratres, *adhuc autemet animam suam*, non potest meus esse discipulus»[3]. Debemus ergo Christum *super omnes personas* creatas diligere. Sed *et super omnes res;* nam ipse Christus sermonem suum claudit his verbis: «Sic ergo omnis ex vobis, qui non renuntiat *omnibus quae possidet*, non potest meus esse discipulus»[4]. Unde et Paulus, qui verus fuit discipulus Christi, de seipso dicebat: «Quae mihi fuerunt lucra, haec arbitratus sum propter Christum detrimenta; verumtamen existimo *omnia* detrimentum esse propter eminentem scientiam Iesu Christi Domini mei, propter quem *omnia* detrimentum feci et arbitror ut stercora, ut Christum lucrifaciam»[5].

Quod et Ecclesia in Liturgia mirifice expressit his verbis: «Deus, qui diligentibus te bona invisibilia praeparasti, infunde cordibus nostris tui amoris affectum, ut te *in omnibus*

---

1 *Deut.* 6, 5; *Levit.* 19, 18; *Mtt.* 22, 37-39.
2 *Mtt.* 10, 37.
3 *Luc.* 14, 26.
4 *Luc.* 14, 33.
5 *Phili.* 3, 7-8.

et super omnia diligentes, promissiones tuas, quae omne desiderium superant, consequamur»[1].

Haec ergo particula comparativa: *super omnia*, indicat primum locum inter omnia obiecta diligenda esse Deo tribuendum, quod theologi solent exponere in tractatu *de ordine* diligendorum ex caritate[2], et S. Doctor expressit uno verbo dicens: utrum Deus sit *super omnia* diligendus ex caritate»[3].

157. *De sensu formulae.* Haec formula primo dicta est de amore supernaturali caritatis, de quo explicite loquuntur textus citati; postea vero, cum a theologis compertum sit dari posse alium amorem Dei, scilicet naturalem, ad illum extenderunt praedictam formulam. Et sensus debet esse valde diversus, secundum quod materia postulat.

Oportet ergo, sumentes terminos eius in hoc ordine naturali, accurate eorum *significationem* indicare et postea *distinctiones* eius ponere.

158. a) Sic ergo *quoad significationem:*

Diligere importat proprie loquendo amorem non mere sensitivum neque rationalem naturalem, qui ad unum determinatus est, sed rationalem electivum seu liberum et discretivum; non tamen supremum et perfectissimum, quia iste proprio nomine appellatur caritas et reservatur pro dilectione supernaturali. Vigilanti verbo itaque usus est S. Doctor dicens: diligere, et non: amare vel caritate prosequi[4].

Deum, explicite et distincte cognitum ut Deum, non mere implicite et confuse ut bonum seu beatitudinem in communi. Explicite tamen cognoscitur prout terminat dilectionem naturalem secundum quod est Prima causa et ultimus finis

---

1 *Dominica V Post Pentecostem.*
2 S. Thomas, II-II, 26, 2-3.
3 *III Sent.*, dist. 29, q. 1., art. 3.
4 Cf. I-II, 26, 3.

creaturarum omnium, non vero prout est unus in natura et trinus in Personis, scilicet ut Pater et ut Filius et ut Spiritus Sanctus, quia haec ulterior explicatio pertinet ad fidem, quae est cognitio supernaturalis. Optime ergo Caietanus redidit sensum huius termini quando ait: «Diligere Deum super omnia hic sumitur pro actu secundo, qui est amare (=actus elicitus), terminato ad Deum, non *implicite*, sed *explicite*, ex ratione ipsum monstrante voluntati; et propterea adverte caute quod non est idem habere Deum pro ultimo fine alicuius actus, et diligere Deum super omnia, quia ad illud sufficit *implicite* ferri in Deum, ad hoc requiritur *explicite* ferri in ipsum» [1].

Super omnia, idest super omnia alia diligibilia praeter ipsum Deum. At haec particula non eodem modo est accipienda in dilectione naturali Dei et in dilectione supernaturali caritativa eiusdem, neque tamen in sensu penitus diverso, sed cum proportione, «ita ut in amore naturali intelligatur *super omnia* quae continentur in ordine naturali (idest super omnia naturaliter diligibilia), et in amore supernaturali intelligantur *omnia absolute*, cuiuscumque sint ordinis, sive naturalis sive supernaturalis», nempe super omnia omnino diligibilia non solum supernaturalia, sed et naturalia [2]. Quam dictinctionem sat clare innuit Caietanus [3]. In casu ergo praesenti, cum loquamur de dilectione naturali, haec phrasis «super omnia» intelligenda est *relative* ad naturaliter diligibilia tantum, ut per se patet.

Sensus autem proprius huius quod est «super omnia», quod importat relationem seu comparationem ad cetera diligibilia cum excessu in summo, optime explicatur a Ioanne a S. Thoma dicente quod «includit duos respectus: alterum, *negativum*, scilicet quod nihil praeferatur vel aequetur Deo, diligendo aliquid tamquam finem ultimum; alterum, *positi-*

[1] Caietanus, *hic*, n. 3.
[2] Gotti, *h. l.*, q. 1, dub. 6, § 1, n. 4, edit. cit., t. III, p. 43-44.
[3] Caietanus, *hic*, n. 4.

vum, scilicet quod omnia subiiciantur et subordinentur ei sicut ultimo fini, non solum haec vel illa actio, ista vel illa res, sed omnia absolute: qui enim vult Deum ut finem ultimum unius actionis et non alterius, non vult Deum ut ultimum finem simpliciter, sed secundum quid.

Et in hoc consistit illud verbum: *super omnia;* non enim super omnia est idem quod super omnem *modum*, quasi Deum diligamus intensius quam alias res, sed super omnia dicit comparationem ad alia *obiecta*, non ad alios *modos* diligendi, ita quod apretiative et aestimative diligamus Deum prae aliis obiectis, quod explicatur illo duplici respectu; et negativo, non praeferendi aliquid Deo; et positivo, subordinandi illi omnia» [1].

159. β) Sic autem sumendo hanc dilectionem naturalem Dei super omnia, in multos modos adhuc *distingui potest:*

1.º. Amor enim naturalis Dei super omnia potest esse duplex: amor *concupiscentiae*, quo bonum divinum mihi diligo plus quam cetera alia bona creata, utpote melius quam meum proprium bonum; et *amor amicitiae seu benevolentiae*, quo Deum *propter seipsum* super omnia diligo, et non solum mihi vel propter me [2].

2.º Hic autem amor benevolentiae seu amicitiae qui proprie loquendo est *dilectio*, potest esse duplex: alius *imperfectus, conditionatus, inefficax*, qui potius *velleitas* quam voluntas dici debet, et est mera complacentia quaedam de Deo, quem vellet super omnia diligere, at nullum conatum apponit servandi mandata et vitandi impedimenta peccatorum, quae eius amori contrariantur; alius vero est *perfectus, absolutus, efficax*, quo «homo se et omnia refert in Deum finem naturalem illumque super omnia apretiative diligit» [3], cum

[1] Ioannes a S. Thoma, *h. l.*, disp. 20, art. 4, n. 16, edit. cit. p. 277. b.
[2] Cf. S. Albertum Magnum, *II Sent.*, dist. 3, art. 18, edit. cit., t, 27, p. 98 a.
[3] M. Serra, *h. l.*, edit. cit. p. 247.

conatu positivo servandi omnia divina mandata et vitandi omnia peccata mortalia.

3.º Et haec dilectio *absoluta et efficax* adhuc potest esse duplex, scilicet *actualis et affectiva* tantum, quae *simplicem* actum voluntatis dicit, «quo homo se et omnia sua refert in Deum cum proposito absoluto» ipsi in omnibus placendi[1], scilicet servandi omnia praecepta et vitandi omnia peccata, sed *parum durat* et in opus servandi omnia praecepta et vitandi omnia peccata non traducitur; et *quasi habitualis et effectiva*, quae *diu* durat et in opus servandi mandata et vitandi peccata mortalia de facto traducitur, et ideo non importat unum et simplicem actum solius voluntatis, sicut praecedens, sed *multos* actus etiam imperatos a voluntate includit, et ideo non consistit in indivisibili.

4.º Denique haec dilectio *efficax effective* potest esse duplex: alia efficax effective *simpliciter*, quando secum fert observantiam *omnium* mandatorum et vitationem *omnium* peccatorum mortalium per *sat longum* tempus; alia vero est efficax effective *secundum quid tantum*, quando nempe secum trahit observantiam *quorumdam* mandatorum legis tantum et vitationem *quorumdam* peccatorum tantum.

160. Proprie autem loquendo dilectio est sola absoluta et aliquo modo efficax, quia sola haec importat actum firmum et positivum.

At efficacitas ista seu virtualitas *non stat in indivisibili*, ut experientia constat et Sacrae Scripturae testantur, sed suscipit magis et minus.

Amorem efficacem *effective* tantum habebat Petrus quando dixit Iesu: «quare non possum te sequi modo? *Animam meam pro te ponam.*

Respondit ei Iesus: animam tuam pro me pones! Amen, amen dico tibi, *non contabit gallus donec ter me neges*»[2].

---

1 M. Serra, *ibidem.*
2 *Ioan.* 13, 37-38.

Ad veram tamen dilectionem Dei super omnia requiritur dilectio *efficax effective;* nam, ut legimus in Scripturis, «et nunc Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te nisi ut timeas Dominum Deum tuum et *ambules in viis eius et diligas eum ac servias* Domino Deo tuo in toto corde tuo et in tota anima tua, *custodiasque mandata* Domini et caeremonias eius, quas ego hodie praecipio tibi, ut bene tibi sit?»[1].

Et infra: «Ut diligas Dominum Deum tuum et *ambules* in viis eius»[2]; «ut diligas Dominum Deum tuum atque *obedias* voci eius»[3].

Et magis clare Christus dixit Apostolis: «Si diligitis me, mandata mea *servate*»[4]; «qui habet mandata mea et *servat* ea, ille est qui *diligit* me»[5]; «qui non diligit me, mandata mea *non servat*»[6].

Et Apostolus Ioannes, qui est Apostolus dilectionis, ait: «Filioli mei, non diligamus verbo neque lingua, sed *opere et veritate*»[7]; «si quis dixerit quoniam diligo Deum, et fratrem suum oderit, mendax est»[8].

Unde merito S. Gregorius dicebat: «Probatio dilectionis, exhibitio est operis»; et vulgo dicimus: «obras son amores y no buenas razones».

Inde ergo ex omnibus istis apparet *sensus quaesiti, scilicet quo modo dilectionis possit homo sine gratia Deum super omnia diligere secundum suum triplicem statum naturae integrae, naturae purae et naturae lapsae.*

---

1 *Deut.*, 10, 12-13.
2 *Deut.*, 30, 16.
3 *Deut.*, 30, 20.
4 *Ioan.* 14, 15.
5 *Ioan.* 14, 21.
6 *Ioan.* 14, 24.
7 *I Joan.* 3, 18.
8 *I Joan.*, 4, 20, Cf. Caietanum *in h. l.* Scripturae.

B. *De dilectione naturali Dei in statu naturae integrae*

161. a) *Problema.* Haec quaestio maxima vehementia urgebat veteros illos theologos qui putabant angelos et primum hominem fuisse conditos in sola iustitia seu rectitudine naturali, et non in gratia gratum faciente seu iustitia gratuita, de quibus diximus in tractatu de peccato originali, ad quaestionem 82, articulo 3.

Aut enim in illo statu tam angeli quam Adam poterant Deum diligere propter se et super omnia aut non. Si primum, cum diligere Deum propter se et super omnia sit actus caritatis, sequeretur eos per solas vires naturales sine gratia posse actum caritatis elicere, et consequenter mereri vitam aeternam, quod caritati tribuitur, et sic incideremus in purum putumque pelagianismum, ut concludebat Guilelmus Autissiodorensis, quia tunc «sola naturali dilectione iuste viveretur, quod fuit haeresis pelagiana»[1]. Sin alterum, cum istud praeceptum sit naturale, eo quod est primum et maximum praeceptum Decalogi et Decalogus pertinet ad legem naturae, sequeretur *ex una parte* Deum praecepisse impossibilia, quia istud praeceptum naturale naturaliter impleri non posset neque in illo statu dabatur gratia qua posset supernaturaliter impleri; *ex alia vero*, sequeretur angelos et hominem non esse rectos in illo statu, quia eis deesset prima et principalis rectitudo, quae est in ordinata dilectione Dei propter se et super omnia: et tamen verissimum est quod Deus impossibilia non iubet et quod in illo statu, per definitionem, tam angeli quam homo erant recti et iusti iustitia naturali seu originali, ideoque non peccabant peccato omissionis contra primum praeceptum[2].

[1] Guilelmus Autissioderensis, apud Dionysium Cartusianum, II Senti., dist. 3, q. 7, edit. cit. t. 21, p. 272 a, Tornaci 1903.

[2] Cf. S. Albertum Magnum, *II Sent.*, dist. 3, art. 18, obi. 1 ex una et ex adversa parte, edit. cit. t. 27, p. 97; *Summa Theologica*, II P., tract. 4, q. 14, art. 2, obi. 1 ex una parte et 2 ex adversa parte, edit. cit. t. 32, p. 198-199.

162. b) *Solutiones.* Hac ergo in re *triplex* responsio data fuit a theologis.

163. *Prima responsio* erat quod tam angeli quam homo in illo statu Deum naturaliter diligebant et tamen hac dilectione naturali *non merebantur; quin ulterius gradum et modum huius dilectionis determinaret;* quia non erat caritatis. Ita Magister Sententiarum, qui ait: «Solet etiam quaeri, utrum (angeli in illo statu) aliquam Dei vel sui invicem dilectionem habuerint. *Ad quod dici potest* quod naturalem dilectionem habebant, ut memoriam, intellectum et ingenium, qua Deum et se aliquatenus diligebant, per quam tamen *non merebantur*»[1]. Neque audiendus est Rousselot affirmans Lombardum quaestionem movisse et non solvisse, cui postea adhaesit Garrigou Lagrange[2]; licet fatendum sit textum Patrologiae, quo utebatur Rousselot, haec verba non habere, quibus ad quaestionem respondet; at editio Quaracchi maioris est auctoritatis, cum critica sit.

Eodem modo respondebat Petrus Pictaviensis. «Illa —inquit— dilectio *naturalis*, qua Adam diligebat Deum, bona erat et ea bene utebatur»[3]; imo et addit quod «nemo adeo malus est in via qui non *naturaliter* Deum diligat»[4]. Postea vero, cum post gratiam aceeptam habuerit amorem caritatis erga Deum, quaerit quaenam esset maior dilectio, prior an posterior, et respondet: «non quilibet motus caritatis excedit quantumlibet motum naturalis dilectionis quantitate, sed *dignitate*. Potest enim esse quod aliquis minus diligat Deum quam aliquis alius filium suum sola dilectione naturae. Et verum est quod Adam plus tenebatur diligere datis gratuitis, idest pro pluribus.

[1] Petrus Lombardus, *II Sent.*, dist. 3, cap. 6, edit. Quaracchi, t. II, p. 88.

[2] Garrigou Lagrange, *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. I, p. 90, nota 1.

[3] Petrus Pictaviensis, *II Sent.*, cap. 9, ML. 211, col. 970 a.

[4] *Ibidem*, cap. 4, col. 950 c.

Tamen diligere *aequivoce* dicitur de naturali dilectione et de caritate; *unde non valet ibi comparatio.* Potest enim dici quod tunc tenebatur Adam exhibere *latriam* Deo, non tamen adeo diligere caritate, sicut et de angelis dicitur»[1].

Responsio, ut patet, nimis debilis et sceptica, quasi diceret: sat est scire utramque dilectionem, naturalem prius et caritatis postea revera habuisse, quin oporteat ulterius movere quaestionem. Eadem etiam generalitate manebat adhuc Petrus Cantor. «Caritas —inquit— princeps est omnium virtutum. Sed Adam in primo statu praeditus omnibus donis naturalibus, quomodo caritatem non habuit meritoriam? Innocens adhuc simplex dilectionem naturalem habuit, sed non saporem et flammam caritatis, quam non novit quis nisi per experientiam. Si igitur Adam tantus caritatem non habuit, ne praesumas dicere quod eam habeas, nisi a fructu operum illam habere congoscas»[2].

Neque quoad factum talis dilectionis ullum poterat esse dubium. Unde S. Thomas: «In quo statu —inquit— *manifestum* est quod *aliqualiter* Deum dilexit»[3].

Dato ergo quod in illo statu ante acceptionem gratiae tam angeli quam Adam Deum naturali dilectione diligebant et post gratiam acceptam, dilectione supernaturali et meritoria caritatis, posteriores theologi conati sunt utriusque dilectionis differentiam explicare, non obstante admonitione pessimistica Petri Pictaviensis. Et haec est secunda responsio magis praecisa et profunda ad quaestionem propositam.

164. *Secunda ergo responsio.* Ex una parte, isti theologi adinvenerunt auctoritatem S. Bernardi dicentis quod *omnis natura est semper naturaliter recurva, ad se in omnibus et super omnia amandum.* Pulchre exponit oppositionem inter hominem exteriorem et hominem interiorem, dicens quod ex-

[1] *Ibidem*, cap. 9, col. 971 a.
[2] Petrus Cantor, *Verbum Abbreviatum*, cap. 95, ML. 205, 274 D.
[3] S. Thomas, I-II, 109, 3, sed contra.

terior et physica statura hominis est recta, sed interior et moralis statura hominis est incurvata ad inferiora et terrena diligenda[1]. Et in sermone 89 prosequitur: «Si enim eo anima *magna* est quo capax aeternorum, eo *recta* quo appetens supernorum, quae non quaerit nec sapit quae sursum sunt, sed quae super terram, non plane est recta, sec *curva*, cum tamen pro huiusmodi *magna* esse non desinat, manens utique etiam sic aeternitatis capax»[2].

Qam incurvationem naturae optime exposuit S. Albertus Magnus, cum ait quod natura «semper est *curva* in seipsa et quidquid diligit ad seipsam retorquet, hoc est, ad bonum proprium et privatum, et nisi per gratiam gratum facientem elevetur super se, omne quod diligit ad bonum proprium retorquet et diligit propter seipsam, ita quod privatum commodum quaerit in illo»[3]; «natura enim, quae *recurva* est in seipsa et semper retorquet ad seipsam, facit quod diligibile non propter ipsum diligibile diligit, sed propter se, quaerens in diligibili seipsum et concupiscens proprium commodum, non permittens quod aliquid supra seipsum diligat...»[4]; et consequenter, etiam «voluntas naturalis, propter naturam, quae principium est intra, semper *recurvat* ad intra se»[5].

E contra, dilectio supernaturalis ex caritate procedens, semper est recta et ordinata, et consequenter Deum amat propter se et super omnia. Consequenter, admissa tali dilectione naturali Dei, «visum est multis (theologis) quia plus diligebant seipsos quam Deum naturali dilectione, quia nec contra se nec supra se poterant per naturam suam; nulla enim natura contra se vel supra videtur aliquid posse»[6]. Et tamen, in aliquo sensu Deum diligebant etiam super omnia

[1] S. Bernardus, *Sermo 24 in Canticum Cantic.*, n. 6, ML. 183, 897 B.
[2] S. Bernardus, *Sermo 89*, n. 3, ML. 183, 1167 D.
[3] S. Albertus Magnus, *Summa Theologica*, II P., tract. 4, q. 14, memb. 4, art. 2, edit. cit. t. 32, p. 200 b.
[4] *Ibidem*, ad obiecta, p. 200 b.
[5] *Ibidem*, ad 1 sed contra, p. 200 b.
[6] Guilelmus Alverbus, *De virtutibus*, cap. 9, edit. cit. p. 123 a.

hac naturali dilectione, quam hoc modo explicabant, ut data theologorum praecedentium cum doctrina S. Bernardi componerent: duplex esse potest naturalis dilectio elicita, scilicet concupiscentiae et amicitiae.

Amore concupiscentiae, tam angelus quam homo in illo statu plus naturaliter diligebant Deum quam seipsos, quia plus naturaliter sibi optabant bonum divinum quam bonum proprium, eo quod bonum divinum naturaliter maius et dulcius est quam bonum creatum, et amore concupiscentiae plus naturaliter diligitur maius et melius bonum: ex parte ergo amoris concupiscentiae, plus naturaliter et simpliciter diligebant bonum divinum quam suum proprium, sed quia hoc amore plus amatur persona cui volumus bonum quam bonum quod volumus personae, ideo semper manebat quod plus seipsos quam Deum naturaliter diligebant.

Amore autem amicitiae seu benevolentiae aliquo modo, scilicet *proportionaliter et relative,* plus naturaliter diligebant Deum quam seipsos quia plus boni optabant Deo quam sibiipsis, scilicet ipsi optabant «quod esset Deus, quod sibi non volebant, sed aliquod minus bonum», scilicet esse simplices creaturae; at *absolute et simpliciter* plus se diligebant quam Deum hoc amore amicitiae, quia intensius et principalius sibi volebant esse creaturae quam Deo esse Deus. Neque tamen in hoc peccabant, quia naturalis dilectio semper est naturaliter recurva, idest retorquens omnia quae amat ad seipsam, et natura non est mala neque peccatum; est enim fundamentalis tendentia amoris uniuscuiusque ut suum proprium esse retineat et conservet.

Amare ego Deum propter se et super omnia amore amicitiae est proprium caritatis, quae elevat et rectificat naturalem egoismum amoris; et quia in primo statu nec angelus nec homo gratiam habebat qua possunt actum caritatis elicere, hoc praeceptum amoris Dei propter se et super omnia tunc non urgebat quia est praeceptum affirmativum, quod obligat semper, sed non pro semper; tempus enim illud inter creationem angeli et hominis eorumque elevationem

ad ordinem gratiae datum fuit eis ad probationem donorum naturalium suorum, veluti tempus novitiatus. Licet ergo tunc temporis non impleverunt hoc praeceptum amoris Dei propter se et super omnia, non tamen peccaverunt, «sicut catulus non dicitur caecus ante nonum diem»[1].

Et haec fuit sententia Praepositini Cremonensis et Guilelmi Autissiodorensis, quos expresse citat S. Albertus Magnus[2], quibus postea adhaesit Alexander Halensis[3].

Ad quos alludit evidenter S. Thomas, eorumque doctrinam breviter, profunde et perspicue proponit his verbis: «Quidam dixerunt quod angelus naturali dilectione diligit Deum plus quam se amore *concupiscentiae,* quia scilicet plus appetit sibi bonum divinum quam bonum suum; et *quodam modo* amore *amicitiae* in quantum scilicet Deo vult naturaliter angelus maius bonum quam sibi: vult enim naturaliter Deum esse Deum, se autem vult habere naturam propriam (quae est infra Deum). Sed *simpliciter* loquendo, plus diligit se quam Deum, quia intensius et principalius naturaliter diligit se quam Deum»[4].

165. *Contra* istam tamen explicationem incoepit reagere *Guilelmus Alvernus,* dicens quod haec naturalis dilectio quam alii ponebant, esset radicaliter perversa et naturalis dilectio nequit esse perversa, quin perversitas refundatur in auctorem naturae. Sic enim scribit: «Cum *nihil perversum* vel habeat vel doceat vel operetur natura, utpote velut ma-

---

[1] S. Albertus Magnus, *II Sent.,* dist. 3, art. 18, ad 3 in contrarium, Edit. cit. p. 98 b.

[2] S. Albertus Magnus, *Summa Theologica,* loc. cit. et *II Sent.,* dist. 3, art. 18, p. 98 a, ubi solum citat Autissiodorensem.

[3] Alexander Halensis, *Summa Theologica,* I P., II Libri, Quaracchi, t. II, 1928, n. 166, p. 217-219, et n. 175, p. 227. Textum Guilelmi refert in extenso Dionysius Cartusianus in *II Sent.,* dist. 3, q. 7, edit. cit. t. 21, 1903, p. 273-275.

[4] S. Thomas, I, 60, 5 Cf. etiam Simonin, O.P., *La doctrine de l'amour naturel de Dieu d'après le B. Albert le Grand,* apud «Revue Thomiste», mars 1931, p. 361-370; «Recherches de Théol. Anc. et Méd.» n. 1058, avril 1932, p. 536.

gisterio creatoris edocta et rectitudine voluntatis ipsius directa ac regulata ac per omnia ordinata, cum manifeste *perversum* sit Deo praeferre vel anteponere quidquam aliud vel etiam aequare, impossibile est naturaliter vel a natura ut aliqua substantia in amore vel dilectione Dei se praeferat vel etiam aequet. Quare et sequens est nullam substantiam praenominatarum (=angelorum) plus se quam Deum diligere naturaliter vel aeque ut illum»[1]. «Quare maior debet esse amor earum in creatorem quam in ipsas. Qualis autem debet esse naturalis amor in eis, talis et fuit ab initio et est adhuc; quare naturali amore et ab initio plus dilexerunt Deum quam seipsas, et adhuc diligunt»[2]. «Non enim praevaricatores sunt legis naturalis aut transgressores; quare Deum naturali amore plus diligunt quam seipsas et ab initio dilexerunt»[3].

«Scito autem quod per hoc quod dicimus Adam ex amore naturali ante peccatum vel substantias angelicas Deum dilexisse vel diligere plus quam se, non cogimur ut dicamus naturam aliquid posse supra se vel contra se; *non enim contra naturam* est naturam facere quod creator ipsam facere constituit aut naturali lege praecepit, neque aliud est adeo pro natura vel secundum naturam quam quod pro ipsa creator fecit.

Nec magis est supra naturam, naturam diligere aliud plus quam se, quam naturam aliud congoscere plus vel melius quam se, sicut et anima humana multa novit melius quam se visu corporali.

Fortassis autem neque naturalis iustitia hoc patitur, ut huiusmodi substantiae diligant se naturaliter nisi propter creatorem; si enim diligerent se propter se, abuterentur se, amore enim inhaererent sibi propter se; quare fruerentur se:

[1] GUILELMUS ALVERNUS, *op. et loc. cit.* p. 123.
[2] *Ibidem*, p. 123 b.
[3] *Ibidem*, p. 124 a.

non autem est fruendum nisi beata et gloriosa Trinitate, sicut docet B. Augustinus»[1].

Denique addit: «quod si aliquis quaerat, utrum etiam isto amore, qui utique naturalis est, diligatur Deus super omnia alia, dicimus quod sic, et etiam super ipsum diligentem; *alioquin perversa* esset et *iniqua* huiusmodi dilectio si ea, plus quam Deus vel etiam aequaliter illi, aliquid diligeretur. Neque consequens est, si isto amore diligatur Deus super omnia et gratis (=propter se), quod iste amor caritatis sit et gratuita illa dilectio quae gratos Deo etque acceptabiles atque regno coelorum dignos facit. Apparebit autem differentia inter eas, cum patefecerimus et stabilierimus essentiam illius»[2].

Ad hanc tamen rationem, quod *tunc naturalis dilectio esset perversa*, respondebant quod «tamen *perversa in hoc non est*, quia ulterius non potest nisi per gratiam adiuvetur. *Naturale* est enim in omnibus quae sunt quod ament sive diligant convenientia sibi secundum naturam, ut dicunt Plato et Boetius»[3]. Potius ergo quam perversa, natura dicenda est *imperfecta*, et hoc fatendum est: «illud autem summum bonum increatum est, et supra omnem naturam creaturae in infinitum elevatum, et ideo in illud sufficienter natura non potest, nisi per gratiam elevetur»[4].

166. *Tertia responsio*. Oportebat igitur explicare *quomodo natura creata angelorum et Adae poterat propriis viribus naturalibus diligere Deum propter se et super omnia naturali dilectione* et non dilectione supernaturali caritatis. Et hoc fecit *Philippus de Grèves* seu Cancellarius, distinguens duplicem sensum huius particulae *propter*, quae significat causam, scilicet sensum causalitatis *finalis* tantum, et tunc

[1] *Ibidem*, p. 124 a.
[2] *Ibidem*, p. 124 b.
[3] S. ALBERTUS MAGNUS, *Summa Theologica*, II P., tract. 4, q. 14, memb. 4, art. 2, edit. cit. t. 32, p. 200 b.
[4] *Ibidem*, ad 3 in contrarium, p. 201 a.

potest naturaliter diligi Deus propter se et super omnia, quia potest naturaliter diligi ut ultimus finis naturalis; et sensum causalitatis *efficientis* una cum finali, et sic nequit dari sine caritate, quia tunc efficienter fit ex influxu speciali ipsius Dei. «Philippus Cancellarius —ait S. Albertus Magnus— aliter dicit, *et puto quod verius*, scilicet quod in primo statu, etiamsi non ponantur habere caritatem, diligere poterant Deum, etiam propter se et super omnia. Sed cum dicitur propter se, ly *propter* potest notare causam unam tantum, scilicet *finalem*, et tunc competit dilectioni naturali, quae non causatur effective a prima bonitate, sed dirigitur in eam ut in finem, et *causatur a naturali cognitione summi boni*, et tunc non est caritatis nec meriti nec summus gradus in via vel in patria.

Si autem dicat duas causas simul, scilicet efficientem et finalem, tunc est actus caritatis et summus in via et summus in patria secundum modum gratiae»[1].

Quam distinctionem, adhibito sensu causae formalis, *suam facit S. Albertus* in Summa Theologica[2]. Et *eam approbat etiam S. Thomas*, cum ait: «Dicendum quod, cum dicitur quod habens caritatem diligit Deum propter seipsum, ly *propter* denotat habitudinem finis et efficientis, quia ipse Deus superaddit naturae unde in eius dilectionem tendit; sed cum dicitur de carente caritate quod diligit Deum propter seipsum, ly propter denotat habitudinem finis *et non efficientis proximi*, nisi sicut Deus in omni natura operante operatur»[3]. Et S. Doctor postea complevit hanc doctrinam explicans illud «propter» secundum quadruplex genus causae, clarius quam fecerant Philippus et Albertus.

[1] S. Albertus Magnus, *II Sent.*, dist. 3, art. 18, ad 3 in contrarium, edit. cit. t. 27, p. 98 b.
[2] *Ibidem*, ad 7 in contrarium, p. 201 b. Cf. etiam ad 6, *ibidem*, p. 201 a; et clarius in *Summa de creaturis*, IP., tract. 4, q. 25, art. 2, t. 34, p. 489.
[3] S. Thomas, *II Sent.*, dist. 3, art. ultm. ad 1. Cf. etiam II-II, 27, 3.

167. Sed insuper oportebat *solvere difficultatem ex auctoritate Bernardi, quod scilicet natura, et consequenter dilectio naturalis, semper est recurva.*

Qua in re S. Albertus Magnus et S. Bonaventura viam paraverunt solutioni definitivae S. Thomae.

Ergo prima solutio est *S. Alberti Magni* distinguentis amorem seu dilectionem naturae in naturalem seu necessariam, et sic est recurva; et in dilectionem electivam seu liberam, et sic est recta. «Ad hoc (dictum Bernardi) dicendum est quod ratio (?=dilectio) naturalis consideratur dupliciter, scilicet *ut natura*, et sic curva est ad modum suum; et *ut deliberativa et inquisitva* honesti et boni, et sic potest aliquid diligere plus quam se, *sicut muli fecerunt qui caritatem numquam habuerunt*»[1].

Alio modo S. Bonaventura: amor *naturalis* semper est recurvus seu egoisticus, sumpto naturali pro sensitivo seu animali, quo communicamus cum bestiis animalibus, concedo; sumpto naturali pro amore rationali seu proprio hominis, subdistinguo: in statu naturae lapsae, concedo; in statu naturae sanae et integrae et erectae, nego[2].

Et haec solutio, qua parte dicit de dilectione naturali naturae prout est lapsa, optima est, et de illa proprie loquebatur S. Bernardus, prout ex tenore verborum eius apparet: «grave utique et importabile iugum *super omnes filios Adae*, heu, inclinans et *incurvans* cervices nostras»[3].

Si tamen sumeretur generaliter pro omni natura, manifeste non valeret prior solutio S. Bonaventurae, quia amor sensitivus seu animalis nequit ad Deum sese extolllere, neque in angelis esse potest, in quibus non est natura animalis. Et ideo oportet sumere dilectionem naturalem ut elicitam

[1] S. Albertus Magnus *II Sent.*, dist. 3, art. 18 ad 5, edit. cit. t. 27, 9. P 986.
[2] S. Bonaventura, II *Sent.* dist. 3, II P., art. 3, q. 1 ad 1, edit. cit. t. II, p. 126.
[3] S. Bernardus. *Epistola 11*, n. 5 ML. 182, 112A.

quasi a natura seu ut indeliberatam et ut deliberatam seu electivam, *et ideo redit acceptio S. Alberti Magni*[1].

Ergo *S. Thomas* reassumit affirmationem Guilelmi Alverni dicentis quod naturalis inclinatio seu dilectio nequit esse perversa, esset autem si in seipsam plus quam in Deum naturaliter tenderet, et talis perversitas ex una parte derogaret Auctori naturae[2], ex alia vero non perficeretur dilectione supernaturali caritatis, sed destrueretur[3], et sic gratia non perficeret naturam, sed naturam destrueret.

Auctoritatem vero illam: *natura est in se incurva* seu reflectitur ad seipsam, dupliciter solvit:

1.°, *distinguendo* duplicem inclinationem naturalem, scilicet: inclinatio naturalis imperfecta seu *ad moveri* est recurva, *concedo;* inclinatio naturalis perfecta seu *ad agere* et movere est recurva, *nego.* Nunc autem amare et velle est agere, et ideo dilectio naturalis non est recurva, sed recta. «Inclinatio rei naturalis —ait S. Doctor— est ad duo, scilicet ad moveri et ad agere. Illa autem inclinatio naturae, quae est ad moveri, in seipsa recurva est, sicut ignis movetur sursum propter sui conservationem; sed illa inclinatio naturae, quae est ad agere, non est recurva in seipsa: non enim ignis agit ad generandum ignem propter seipsum, sed propter bonum generati, quod est forma eius, et ulterius propter bonum commune, quod est conservatio speciei. Unde patet quod *non universaliter verum est quod omnis dilectio naturalis sit in se recurva»*[4]. Haec autem solutio videtur adhuc concedere quod aliqua inclinatio naturalis est in se recurva ideoque in hoc sensu perversa. Unde:

2.°, aliam solutionem radicalem finaliter dedit in qua vehementer negat ullam inclinationem naturalem ut naturalis est, esse perversam seu recurvam in se et non erectam ad Deum. Itaque ad propositionem: natura reflectitur in seipsam, respondet: *distinguo:* per se primo seu primo et principaliter, *nego;* secundario et per posterius, *subdistinguo:* prout natura propria seu singularis continetur sub tota natura speciei et ad eam est relata, *nego;* prout ab ea contradistincta et quasi contraposita et non relata ad naturam communem, *concedo.* «Natura —inquit S. Doctor— reflectitur in seipsam non solum quantum ad id quod est ei singulare, sed *multo magis* quantum ad commune; inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solum suum individuum, sed etiam suam speciem; et *multo magis* habet naturalem inclinationem unumquodque in id quod est bonum *universale simpliciter»*[1]; nam *«semper effectus convertitur in suum principium»*[2]; principium autem illius inclinationis est Auctor naturae, qui Deus est; et ideo illa inclinatio naturaliter inclinatur in Deum.

---

1 Cf. etiam S. Bonaventuram, *III Sent.*, dist. 29, art. unic., q. 2, ad 1, p. 642; q. 4 ad rationes in oppositum, p. 646 b.
2 S. Thomas, I, 60, 1 ad 3.
3 *Ibidem*, art. 5, in fine corporis.
4 *Quodl. 1*, art. 8 ad 3.

Unde apparet magnus progressus S. Thomae relative ad praedecessores et coaetaneos suos; non solum dilectio naturalis electiva humana vel angelica in statu integritatis esset recta, ut concludebant, post Guilelmum Alvernum et Philippum de Grèves, S. Albertus Magnus et S. Bonaventura, sed suo etiam modo omnis naturalis inclinatio seu amor, et *nullo modo concedendum est aliquem amorem naturalem esse perversum seu recurvum*, ut faciebant S. Albertus et S. Bonaventura. Quapropter in Summa Theologica non amplius distinguit propositionem Bernardi de curvitate naturae, ut natura est, sed simpliciter negat.

Similiter etiam negatur valor distinctionis amoris concupiscentiae et amoris amicitiae in hoc problemate solvendo, quam inducebant Praepositinus et Autissiodorensis et acceptabat Alexander Halensis, quia omnis amor naturalis, prout praecisse naturalis est, *semper est rectus;* et insuper

---

1 I, 60, 5 ad 3.
2 I, 63, 4.

talis distinctio valebat tantum pro angelis et homine et non pro omni creatura. Maximus ergo valor responsionis S. Thomae est quod problema extendit ab ordine psychologico restricto angeli vel hominis ad ordinem psychologicum universalem, imo et ad ordinem *ontologicum* seu metaphysicum; et inde est quod solutio eius est simul originalissima et profundissima et definitiva.

Et merito quidem, quia «unaquaequae pars naturaliter plus amat bonum commune totius quam bonum particulare proprium»[1]. Atqui quaelibet creatura comparatur ad Deum ut particulare bonum proprium ad bonum commune totius. Ergo quaelibet creatura naturaliter plus amat Deum quam seipsam[2].

Neque tamen haec naturalis dilectio est ullo modo confundenda cum supernaturali dilectione caritatis, sed differunt ex omni parte, scilicet tum ex parte obiecti formalis *quo* et *quod, tum ex parte finis* proprii, tum ex parte propriae causae *efficientis*, tum denique ex propria causa quasi materiali *in* qua vel subiecti, ut cuique facile apparere potest et ex tractatu de caritate constat. Radicem differentiae tetigit S. Doctor his verbis: «alia tamen est rectitudo naturalis dilectionis et alia est rectitudo caritatis et virtutis, quia una rectitudo est perfectiva alterius. Sicut etiam alia est veritas naturalis cognitionis, et alia est veritas cognitionis infusae vel acquisitae»[3].

Et haec est *tertia et definitiva* responsio ad problema adeo urgens antiquorum theologorum.

Addendum est tamen quod pro S. Thoma non erat adeo premens sicut pro aliis, quia numquam admissit statum illum integritatis in angelis et in Adamo, sed solum statum elevationis seu gratuitae iustitiae, ut patet ex dictis supra, quaestione 82, articulo 3.

---

[1] II-II, 27, 3.
[2] Cf. I, 60, 5; II-II, 27, 3.
[3] I, 60, 1 ad 3.

Apparet etiam immerito adscribi S. Albertum Magnum secundae solutioni Autissiodorensis, licet fatendum sit hac in re, sicut et in aliis, plus minusve inter diversas opiniones fluctuasse. Ut tamen iudicium definitivum de vera mente. S. Alberti Magni proferri possit, expenda est editio critica operum eius cum accurata chronologia.

Solutio tamen definitiva S. Thomae communiter recepta fuit a theologis catholicis, eamque expresse tenet Ulricus de Argentina, discipulus S. Alberti, ut refert Dionysius Cartusianus[1].

168. c) *Solutio S. Thomae.* Venientes ergo ad articulum praesentem, doctrina S. Thomae est:

169. conclusio prima: *Homo in statu naturae integrae potest potentia physica et morali diligere Deum propter se et super omnia ex solis viribus naturalibus sine gratia, et quidem amore efficaci effectivo simpliciter.*

170. *Probatur prima pars.*

1.°, *ad hominem* contra illos antiquos theologos qui haec duo simul admittebant, scilicet quod Adam fuit conditus in sola iustitia naturali vel originali sine iustitia gratuita; et quod in hoc statu non dilexit Deum propter se et super se et super omnia vero amore amicitiae seu honesto et non mere utili.

Homo in statu naturae integrae —dato quod in illo aliquando fuerit— aut Deum de facto dilexit aut non. *Si non dilexit Deum,* peccavit ipso facto peccato *omissionis,* quia homo conditus fuit in aetate adulta et in pleno usu rationis, et in hoc statu urgebat obligatio se convertendi ad Deum ut ad ultimum finem per actum amoris, sicut urgebat obligatio regulandi vitam moralem quae sine fine debito esse non

---

[1] Dionysius Cartusianus, *loc. cit.*, p. 278 b, qui tamen falso putat quod in hoc ab Alberto recedit.

potest; «et ideo hoc est tempus pro quo obligatur ex Dei praecepto affirmativo, quo Dominus dicit: convertimini ad me et ego convertar ad vos»[1]; et tunc primum peccatum primi parentis, idest peccatum originale originans fuisset ista omissio, quod tamen constat esse falsum ex tractatu de peccato originali[2].

Si a utem aliquo modo dilexit Deum, prout sine dubio dilexit, necessario debuit diligere aut minus quam se aut aequaliter sibi aut plus quam se. Atqui non minus quam se neque aequaliter sibi, quia tunc non diligeret Deum ut ultimum finem, sed seipsum, et ideo peccaret peccato mortali *commissionis*, quod est impossibile; tum quia peccatum mortale est incompatibile cum statu integritatis seu rectitudinis in qua homo esset conditus secundum istos theologos; tum quia tale peccatum fuisset primum seu originale originans, quod falsum est[3]. Ergo necessario admittendum est quod homo in illo statu, si adfuisset, dilexisset Deum dilectione naturali propter se et super omnia sine auxilio gratiae.

171. 2.°, *simpliciter et ostensive*, et quidem duplici argumento, scilicet argumento *generali*, valido pro omni creatura, quod est argumentum quasi ex communi seu *quia;* et argumento *proprio*, quod est proper quid.

a) *Argumento generali* seu *quia*. Quod convenit omni creaturae creatae convenit etiam, et quidem perfectiori quodam modo, naturae humanae integrae. Atqui omni creaturae creatae convenit suo modo diligere Deum super omnia amore quodam naturali. Ergo et naturae humanae integrae convenit modo quodam altiori et perfectiori diligere Deum super omnia amore naturali.

Maior constat, quia quod dicitur de omni creatura dicendum est etiam de qualibet, et quidem perfectiori modo de

[1] I-II, 89, 6 ad 3.
[2] II-II, 163.
[3] II-II, 163.

perfectiori creatura. Cum ergo natura humana sit perfectior ceteris creaturis sensibilibus, et insuper integritas addat novam perfectionem et vigorem, perfectiori quodam modo lex totius naturae creatae convenire debet naturae humanae integrae.

Minor etiam patet, quia omnis natura creata comparatur ad Deum ut ens per *participationem* et bonum per *participationem* ad ens et bonum per essentiam, idest ut *pars* entis et boni ad *totum* ens et bonum. Atqui quaelibet pars naturaliter plus appetit seu amat totum quam se, quia quidquid partis est ad totum et totius est, et sicut unumquodque est ita amat vel inclinatur. Ergo omnis natura creata suo modo naturaliter amat Deum plus quam seipsam, idest propter se et super omnia.

Adde quod pars comparatur ad totam ut materiale ad formale sive ut materia ad formam[1] et ut potentia ad actum. Constat autem quod materia naturaliter plus appetit forman quam seipsam, et similiter potentia actum, quia materia et potentia se habent ut mobile vel ut moveri, et nihil appetit ipsum moveri propter se, sed propter motum esse. Iam vero propter quod unumquodque tale, et illud magis.

Ceterum, cum omne agens agat propter finem secundum suum modum, plus agit propter finem ultimum naturalem quam propter se[2]. Atqui Deus est ultimus finis naturalis omnium agentium creatorum[3].

Ergo hic amor naturalis perfectiori modo convenire debet naturae humanae integrae, scilicet non solum amor *innatus*, sicut inferioribus entibus, sed etiam *elicitus*, et quidem non solum *necessarius* seu naturalis, ut est appetitus beatitudinis, sed *liber* vel *electivus*, ut est amor *explicitus* Dei, idest sub ratione explicita Dei ut batitudinis obiectivae in concreto. Haec enim perfectio rationalis et explicita pos-

[1] I, 7, 3 ad 3.
[2] I-II, 1-4.
[3] I, 44, 4.

tulatur ex ratione naturae humanae in statu integritatis et vigoris.

β) *Argumento proprio seu propter quid.* Qui propriis viribus naturalibus sine gratia potest potentia physica et morali velle et facere *totum* bonum morale naturale seu honestum, potest etiam propriis viribus sine gratia velle et facere *quodlibet* bonum morale naturale seu mere ethicum. Atqui homo in statu naturae integrae potest propriis viribus sine gratia velle et facere *totum* bonum morale naturale seu honestum, potentia physica et morali seu expedita, ut dictum est articulo praecedenti: dilectio autem Dei super omnia ut est auctor et finis naturae, est *una* ex bonis volitionibus et operibus naturalibus seu honestis. Ergo homo in statu naturae integrae potest potentia physica et morali diligere Deum super omnia propriis viribus sine gratia.

Maior constat ex principio: quod dicitur de omni dicitur de quolibet seu quod dicitur de todo dicitur de singulis partibus sub eo contentis.

Minor etiam patet quoad utramque partem: quoad primam quidem ex articulo praecedenti; quoad secundam vero ex eo quod iste amor est radix et fundamentum ceterorum bonorum moralium ordinis naturalis, cum sit primum et maximum mandatum, quod est de primo et maximo bono opere; et tamen est opus *quoddam* a ceteris distinctum, sicut et praeceptum de illo distinguitur a ceteris praeceptis legis moralis seu naturalis.

Aliis verbis: ad amorem Dei naturalem, intellectualem et explicitum super omnia requiritur *cognitio explicita* Dei ut est verus auctor et finis ultimus naturae et ut vera beatitudo naturalis obiectiva, quae quidem cognitio habetur perfecte et expedite in tali statu, ut patet ex dictis super articulo 1; et requiritur *dilectio explicita correspondens*, quae continetur intra latitudinem boni moralis naturalis seu mere honesti, quae etiam habetur perfecte et expedite in illo statu, ut patet ex dictis super articulo 2.

172. *Probatur secunda pars* (=amore efficaci effective simpliciter). Facile etiam constat. Proprium est hominis in statu naturae integrae velle et facere *perfecte* omne bonum morale ordinis naturalis, ut constat ex articulo praecedenti. Atqui dilectio naturalis efficax effectiva est *perfecta* dilectio, dum e contra dilectio inefficax seu simplex velleitas, et etiam dilectio efficax *affectiva* tantum, sunt dilectiones imperfectae, quia probatio dilectionis exhibitio est operis, ut ex Gregorio diximus articulo praecedenti. Ergo proprium est homini in statu naturae integrae diligere Deum naturali dilectione *perfecta*, idest *efficaci effective*, propter se et super omnia ex propriis viribus sine gratia. Iam igitur naturale erat homini in illo statu diligere Deum super omnia sicut naturale erat ipsum cognoscere, per altiorem quamdam contemplationem naturalem.

Aliis verbis, in illo statu aderat cognitio explicita Dei, ut beatitudinis obiectivae naturalis, speculativa et affectiva, per quamdam contuitionem vel contemplationem in speculo creaturarum; cui correspondebat dilectio explicita perfecta, cui aequiparatur *facere*. Ideo aderat *tota potenttia physica et moralis*, non impedita, sed expedita et roborata dono integritatis; et *totus actus et totalis*, interior et exterior, intensive et extensive; et *totum obiectum et finis* interioris et exterioris actus intensive et extensive.

Hac ergo naturali dilectione posita, oportet videre quomodo differat a dilectione supernaturali caritatis, ut sic solvatur principalis difficultas, quae retinebat Autissiodorensem et alios quos supra citavimus, quasi hoc esset in pelagianismum incidere.

173. conclusio secunda: *Haec naturalis dilectio Dei differt essentialiter a dilectione caritatis.*

174. *Probatur.* Dilectiones distinctae secundum quatuor causas sunt essentialiter differentes. Atqui dilectio naturalis Dei super omnia quam habere poterat homo in statu natu-

rae integrae et dilectio caritatis sunt distinctae secunqum quatuor causas. Ergo dilectio naturalis Dei et dilectio caritatis essentialiter differunt.

Maior est clara, quia essentia rei seu definitio completa sumitur secundum quatuor causas simul. Quando ergo quatuor causae sunt differentes, et res de quibus dicuntur essentialiter differunt.

Minor autem, ubi unice stat difficultas, facile probari potest. Causa enim quasi formalis dilectionis est obiectum formale *quod* et *quo* eius; quasi materialis est proprium subiectum *in quo* dilectio recipitur; *finalis* est id propter quod obtinendum elicitur actus dilectionis; *efficiens* est proximum principium *a quo* elicitur. Atqui quatuor ista sunt differentia in dilectione naturali Dei et in caritate.

Obiectum quidem formale *quod* et *quo;* quia obiectum formale *quod* caritatis est ipsa bonitas divina absoluta secundum quod in se est, ad *intra* et *supernaturaliter* cognoscibilis per fidem, dum obiectum formale *quod* dilectionis naturalis est bonitas divina *relativa* ad creata, utpote attributum Primae causae mundi adspectabilis; et ideo est bonitas ad *extra* et *naturaliter* cognoscibilis per scientiam; obiectum etiam formale *quo*, quia pro caritate est communicatio seu communicabilitas ipsius Deitatis secundum se, dum pro naturali dilectione est communicatio vel communicabilitas Dei sub ratione Primae causae ad extra; hoc est, in primo casu est quid increatum et pure divinum, dum in alio est essentialiter quid creatum.

Proprium etiam subiectum differt utrobique, quia proprium subiectum caritatis est voluntas ut voluntas et non ut liberum arbitrium, et quidem secundum potentiam obedientialem[1], dum proprium subiectum amoris naturalis Dei est voluntas ut liberum arbitrium seu ut ratio, et quidem secundum potentiam naturalem[2].

[1] Cf. II-II, 24, 1 ad 3.
[2] Cf. I, 60, 5; 63, 7 ad 3; 64, 2 ad 5.

Proprius quoque finis utriusque dilectionis differens est; nam prorpius finis dilectionis ex caritate est beatitudo supernaturalis, quae consisitit in visione faciali Dei; finis vero proprius dilectionis naturalis est beatitudo naturalis, quae consistit in contemplatione Dei in speculo creaturarum.

Denique, *propria utriusque causa efficiens* valde differt; quia propria causa efficiens dilectionis caritativae est habitus infusus caritatis et motio supernaturalis Dei, subordinata vero est voluntas ut elevata per caritatem et adiuta per gratiam actualem Dei; propria vero causa efficiens dilectionis naturalis Dei est nuda potentia naturalis voluntatis vel potentia naturalis cum virtute acquisita religionis.

175. *Movet quaestionem Caietanus* utrum iste actus dilectionis naturalis Dei super omnia sit actus alicuius virtutis, et hoc dato, ad quam virtutem reduceretur.

Qua in re non semper sibi constans fuisse videtur, Nam in hoc loco (n. 8) tenet esse actum virtutis moralis et quidem iustitiae in sua parte potentiali, quae appellatur *religio.* Ita enim scribit: «Si quaeratur cuius virtutis moralis sit actus diligere Deum super omnia, dicendum est, cum iste actus sit ad alterum cui non potest reddi aequivalens, quod ad iustitiam spectat; cuius pars est pietas, quae parentibus, quibus etiam non est reddere aequivalens, debitum reddit, et *religio*, quae cultum Deo exhibet».

At in II-II, q. 23, art. 6, n. 2, videtur contrarium dicere, dum scribit: «Adverte quod, quia comparationes intelliguntur ceteris paribus, propterea Auctor, cum vellet dicere quod eorum quae sunt supra nos dilectio cognitioni praefertur, non dixit nisi cum additione, scilicet *et praecipue dilectio Dei*. Videbat siquidem quod dilectio *Dei et substantiarum immaterialium* qualis potest per naturalia sola haberi, non praefertur simpliciter virtuti intellectuali, quae est sapientia, et hoc *quia non est virtus*, sed dilectio Dei de qua est sermo, quae scilicet est ex caritate, quia caritas est *virtus*».

Denique, alibi redire videtur ad priorem positionem, tenens quod iste actus spectat ad religionem, quia pertinet *ad cultum Dei*. Ad hoc enim reducitur quod ait in Ad Romanos, cap. II, v. 14, «*colere* unum Deum et *reveri* nomen eius»[1]. Et clarius in Matt. 22, 39, ait quod ad istum amorem requiritur *virtus* et praeceptum de eo[2]; et manifeste in Deut, 6, 5, ait quod est dilectio *acquisita*[3].

176. Postea vero *Bañez* impugnat Caietanum et putat *hunc actum non esse actum alicuius virtutis*[4]. Et ratio potissima quam adhibet est quia «in voluntate non ponitur specialis virtus ad amorem boni in universali; ergo neque ponenda est ad amorem Dei naturalem, prout proponitur et cognoscitur esse Summum bonum, in quo nulla ratio mali apparere potest. Probatur consequentia, quia ubi non est specialis difficultas non est ponenda specialis virtus acquisita; sed cognito Deo sub ratione summi boni, nulla est specialis difficultas in actu dilectionis; ergo non est ponenda specialis virtus.

Et *confirmatur;* quoniam *tota* difficultas ad assequendum ipsum Deum eo modo quo naturaliter potest quis illum adipisci et ei coniungi tam in hac vita quam in alia, tota, inquam, difficultas est circa *exercitium mediorum:* ergo virtus specialis acquisita non est ponenda nisi circa huiusmodi *media*, quae sunt actus virtutum moralium»[5].

Putat etiam Bañez quod S. Doctor est huius suae opinionis dum dicit quod «D. Thomas illic, ad 1, *expresse* docet quod dilectio naturalis non procedit ex habitu»[6].

---

[1] Caietanus, *In Ad Romanos*, c. II, v. 14, edit. cit. t. V, p. 11 b.
[2] *In Matt.*, 22, 39, edit. cit., t. IV, p. 100 b.
[3] *In Deut.*, 6, 5, edit. cit. t. I, p. 445 a.
[4] Bañez, *In II-II*, 23, 6, relate ad responsionem ad 1, edit. cit. col. 840 b; longius in q. 26, art. 3, dub. 2, col. 1028-1029; et clarius in q. 44, art. 1, dub. 1, concl. 2, col. 1434-1435.
[5] Bañez, *In II-II*, 44, 1, dub. 1, concl. 2, col. 1434-1435.
[6] *In II-II*, 26, 3, dub. 2, ad ultimum, col. 1029. Locus autem S. Doctoris ad quem appellat est *hic*, ad 1.

Bañez tamen modeste proponit sententiam suam, nam concludit: «Si cui placuerit opposita sententia, non multum repugnabor, dummodo argumenta contra solvat et rationem pro sua sententia adducat»[1].

177. *Crederim* quod ex utraque parte invenitur aliquid veritatis, magis tamen ex parte Caietani quam ex parte Bañezii.

Et in primis argumenta Bañezii non urgent. Primum enim argumentum deficit, quia procedit ex falso supposito et concludit propositionem nimis universalem et falsam. Procedit *ex falso supposito*, quia amor Dei non aequiparatur amori seu dilectioni boni in communi seu appetitui felicitatis, ut Bañez facere videtur, sed essentialiter differunt, et ad invicem separari possunt; nam appetitus felicitatis seu boni in communi est *necessarius quoad specificationem*, ut in tractatu de beatitudine dictum est, et *manet in damnatis et in actu peccantibus;* amor vero naturalis Dei est *liber quoad specificationem et quad exercitium, et non manet in damnatis neque coexsistit cum actu peccantibus*.

Terminatur etiam ad conclusionem nimis universalem et falsam, quia tunc iste amor Dei super omnia maneret in statu naturae lapsae, ne dicam in statu damnationis, quia si iste amor oritur a nuda natura sine virtute et quidem sponte sua et absque ulla dificultate, ubicumque manet natura deberet manere talis dilectio; manet autem natura integra post peccatum originale, quamvis fuerit spoliata virtutibus; ergo tam facile esset elicere hunc actum dilectionis Dei super omnia homini in statu naturae lapsae siuct in statu naturae integrae; et tamen hoc reprobat expresse S. Doctor in hoc articulo, ut statim videbimus.

Neque *confirmatio* quidquam valet, quia difficultas quaedam est, et quidem maxima, in hoc actu dilectionis

---

[1] *In II-II*, 44, 1, concl. 2, in fine, col. 1435.

Dei, et multo maior quam in actibus ceterorum praeceptorum, quia est actus maximus vel supremus totius moralitatis naturalis, ut statim dicemus; et propter hoc S. Thomas distinctis articulis, propter distinctam difficultatem, discutit hunc actum amoris Dei super omnia et actus ceterorum praeceptorum legis.

Auctoritas denique S. Thomae, quae adducitur, non plus urget. Sensus enim est quod actus dilectionis supernaturalis caritativae *necessario et semper* postulat habitum virtutis infusae a quo eliciatur, quia impossibile est dari actum caritatis sine ipsa caritate, quae est virtus, ut probat S. Doctor contra Magistrum Sententiarum in II-II, 23, 2; actus vero dilectionis naturalis Dei super omnia, *non necessario exigit habitum virtutis infusae, ut patet ex dictis, neque etiam acquisitae.*

In statu naturae *integrae,* una cum iustitia originali, dabantur virtutes naturales quasi inditae vel congenitae, inter quas esset virtus religionis; et ideo in illo statu, si adfuisset et permansisset in filiis Adae, tam Adam quam filii eius hunc actum elicerent per virtutem *religionis,* quae erat iustitia originalis in summo.

Sed in statu naturae *purae,* nulla virtus esset congenita, et tamen ista virtus amoris Dei super omnia est possibilis pro illo statu; ergo et possibile est sine omni virtute, per solas vires naturales liberi arbitrii, sicut possumus exercere actum virtutis sine virtute acquisita, quam actibus praecise acquirimus.

Solum ergo in hoc sensu verum dicit Bañez, quatenus, absolute loquendo, iste actus potest utcumque fieri sine virtute ulla.

Quod autem de se *postulet esse actus virtutis naturalis seu acquisitae vel acquisibilis,* facile patet[1]. In primis *nequit esse actus virtutis theologicae,* quae diceretur caritas acquisita,

[1] Cf. S. THOMAM, I-II, 50, 5.

quia revera iste actus non habet ipsum Deum prout est in se ut obiectum formale *quo* et *quod,* et tamen hoc omnino requiritur ad rationem virtutis theologicae, ut ex dictis patet, sed fertur in Deum *mediante* creatura; sicut naturalis contemplatio Dei, quae in illo statu haberetur, et quam de facto habuit Adam, non erat immediata, sed *mediata:* amor autem naturalis sequitur naturalem cognitionem eique proportionatur, ut bene arguit S. Doctor in textu supra citato ex I, q. 60, articulo 1 ad tertium in fine.

Est ergo actus necessario pertinens ad virtutem *moralem,* quia virtutes adaequate dividuntur in theologales et morales; intellectualis autem per ser constat quod esse nequit. Et quidem, cum sit supremus actus ordinis moralis, debet pertinere ad supremam virtutem moralem appetitivam, quae est iustitia, et quidem in sublimiori eius parte, quae est religio. Est ergo actus essentialiter pertinens ad virtutem religionis naturalis, ut optime concludebat Caietanus.

Et haec est vera et authentica mens S. Thomae, nam ipse identificat obiectum formale huius dilectionis et virtutis religionis. De hoc enim amore dicitur quod «diligitur Deus super omnia, *prout est principium et finis naturalis boni*»[1], ut est nostri proprii boni et esse. De religione vero ait quod «importat ordinem ad Deum; ipse enim est cui principaliter alligari debemus *tamquam* indeficienti *principio;* ad quem etiam nostra electio assidua dirigi debet *sicut in ultimum finem*»[2]; «*in quantum* scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum»[3].

Iste ergo actus amoris Dei super omnia, secundum quod est principium et finis naturalis boni, est *primus et maximus actus cultus naturalis,* et reducitur ad actum *devotionis.*

[1] I-II, 109, 3 ad 1, II-II, 26, 3.
[2] II-II, 81, 1.
[3] II-II, 81, 3. Cf. etiam II-II, 81, 4-6, ubi comparatur religio et virtus theologica; et II-II, 82, 1 ad 1, pro devotione, quae respicit Deum *ut finem ultimum.*

Amor quidem seu appetitus naturalis *beatitudinis* et consequenter dilectio *implicita* Dei super omnia, est *praeambulum* ad legem naturalem; *substantia* vero legis principaliter est de actibus religiosis, de quibus sunt tria prima praecepta Decalogi, et, veluti fons et radix, actus iste summae devotionis erga ipsum Deum. Et sic haec explicatio optime concordat cum tota doctrina S. Thomae, quia haec dilectio includitur in religione seu in cultu Dei. Unde Bañez optime scribit: «Inter praecepta Decalogi, quae sunt *naturalia* praecepta, non est positum praeceptum de dilectione, sed *de cultu divino*»[1]. «Apostolus (Rom. 1, 19 ss.) vehementer reprehendit philosophos qui, cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut ei gratias egerunt; ergo speciale praeceptum quod statim consurgit ex cognitione Dei, est *de religione et cultu divino*, in quo actu primum *se exercet* dilectio summi boni, ac proinde praeceptum dilectionis naturalis erga Deum, non est distinctum neque in distincto tempore obligat quam praeceptum *colendi* Deum et gratias agendi» *(Ibidem)*. Unde «primum praeceptum Decalogi scripti in tabulis non ponitur speciale et expressum de dilectione Dei, ut vulgares solent proferre dicentes: primum mandatum inter decem est diligere Deum super omnia, sed primum mandatum est illud: unum Deum *cole*»[2].

C. *De dilectione naturali Dei in statu naturae purae*

178. Hodie sat communiter theologi admittunt possibilitatem dilectionis naturalis Dei super omnia pro homine in statu naturae *purae*. Sed antiquiores theologi posttridentini sat multum de hac re disputaverunt.

---

[1] Bañez, *In II-II*, q. 44, art. 1, dub. 1, concl. 2 in fine, col. 1435.
[2] *Ibidem*, col. 1433, nota secundo. Cf. S. Thomam, II-II, 122, 2, una cum I-II, 89, 6, et comperies haec esse de germana mente S. Thomae, et dilectio Dei super omnia involvitur in primo praecepto de colendo unum Deum, qui devotione primo colitur.

Qui ergo tenent hominem per peccatum originale non esse vere vulneratum in naturalibus, sed eiusdem conditionis et virium moralium essse hominem in statu naturae purae et in statu naturae lapsae, sicut dicebat Molina et Suarezius, si logice procedere velint, in duas sententias abire debent, scilicet aut negare hanc possibilitatem pro utroque statu, quia par esset revera utriusque conditio (sicut fecit Suarez»[1], aut eam pro utroque statu affirmare, sicut fecit Molina, quem recentiores molinistae frequentius sequi solent.

Sed *inter thomistas discordantia quaedam habetur.* Medina, qui doctrinam de aequalitate conditionis naturae purae et lapsae tenet, ut supra diximus loquentes de effectibus peccati originalis, minus logice procedit tenens hominem in statu naturae purae posse diligere Deum super omnia amore efficaci affectivo, quem tamen simul negat pro homine in statu naturae lapsae[2], prout videtur ex tenore verborum, quia non omnino clare loquitur.

Alii vero, licet concedant peioris conditionis esse hominem in statu naturae lapsae quam in statu naturae purae, non audent tamen concedere in statu naturae purae possibilitatem huius naturalis dilectionis, ne quid commune cum Molina haberent, ut Godoy[3], quem de propinquo, ut solet sequitur Gonet[4].

Sed maior et melior thomistarum pars, qui tenet hominem esse vere vulneratum in naturalibus et esse, consequenter, peioris conditionis quam homo in statu naturae purae, logice affirmat possibilitatem talis dilectionis pro homine

---

[1] Suarez, *De Gratia*, Lib. I, cap. 26, n. 4, edit. cit. t. 7, p. 569-570.
[2] B. Medina, *h. l.*, dub, 2, col. 2 et 4, edit. cit. p. 776.
[3] Godoy, *h. l.*, disp. 42, § 2, n. 64 ss., edit. cit. p. 262-262.
[4] Gonet, *h. l.*, disp. 1, art. 4, § 2, n. 209, conclusione 3, edit. cit. p. 54.

in statu naturae lapsae. Ita Alvarez[1], Salmanticenses[2], Gotti[3], Billuart[4] et alii.

179. concusio: *Homo in statu naturae purae potest non solum potentia physica, sed etiam potentia morali, ex propriis viribus sine gratia, Deum diligere super omnia amore naturali efficaci affectivo et aliqualiter effectivo, licet non perfecte et omnino effectivo.*

180. *Probatur.*

a) *Directe seu ostensive* duplci argumento, scilicet ex dictis articulo praecedenti de viribus naturae purae ad volendum et operandum bonum morale naturale, et ex ipsamet essentia status naturae purae.

1) *Ex dictis articulo praecedenti.* Qui moraliter potest velle et facere *humano modo totum* bonum morale ordinis naturalis, licet non ita perfecte et complete sicut homo in statu naturae integrae, potest eodem iure eodemque modo velle et facere *singula* bona moralia eiusdem ordinis, quia quod dicitur de omni dicitur etiam de quolibet. Atqui homo in statu naturae purae potest per proprias vires naturales et quidem potentia morali, velle et facere *totum* bonum morale ordinis naturalis, quia est natura sana, licet nondum perfecte evoluta et roborata, ut probatum est articulo praecedenti. Dilectio vero naturalis Dei super omnia efficax affectiva et quodammodo etiam effectiva, continetur intra latitudinem boni moralis naturalis, ut per se patet et ex dictis constat. Ergo homo in statu naturae purae potest potentia etiam morali diligere Deum super omnia dilectione naturali efficaci affectiva et quodammodo effectiva.

[1] D. Alvarez, *De auxiliis*, lib. 6, disp. 51, nn. 18-19, edit. cit. p. 370.
[2] Salmanticenses, *h. l.*, disp. 2, dub. 3, § 2, n. 99 et ss., edit. cit. t. 9, p. 189-201
[3] Gotti, *h. l.*, q. 1, dub. 6, § 2, nn. 10-12, edit. cit. p. 45.
[4] Billuart, *h. l.*, disp. 3, art. 4, petes 2.º, edit. cit. t. 3, p. 343.

2) *Ex ipsamet natura huius status.* Tales sunt vires morales naturales ad bonum morale naturale qualis est natura status in quo homo constituitur et consideratur. Atqui natura seu essentia status naturae purae est quod sit veluti medius inter statum naturae integrae et statum naturae lapsae, ut patet ex dictis de natura et divisione horum statuum. Ergo et vires morales naturales hominis in statu naturae purae ad operandum bonum morale naturale debent esse veluti in medio inter vires eius in statu naturae integrae et in statu naturae lapsae. Sed in statu naturae integrae istae vires erant perfectae ideoque poterat homo Dum diligere dilectione perfecta et efficaci non solum affectiva, sed etiam effectiva, ut patet ex modo dictis in hoc articulo: poterat enim *totum* velle et facere perfecte et faciliter; in statu vero naturae lapsae neutrum amorem efficacem homo habere potest, ut postea dicetur: potest enim *aliquod* tantum velle et facere, et quidem imperfecte et difficulter. Ergo in statu naturae purae poterat homo diligere Deum naturali dilectione plus quam homo in statu naturae lapsae, idest amore efficaci affectivo et aliqualiter effectivo; sed simul minus quam homo in statu naturae integrae, scilicet non amore efficaci effectivo perfecto et totali: poterat ergo totum velle et facere cum quadam humana imperfectione et difficultate.

181. b) *Indirecte seu ad absurdum.* Homo in statu naturae purae potest viribus naturae sine gratia implere, quoad substantiam operis, praeceptum naturale de naturali dilectione Dei super omnia. Atqui, si saltem non posset Deum diligere super omnia dilectione efficaci affective, non impleret tale praeceptum, etiam quoad substantiam operis. Ergo saltem necesse est concedere homini in statu naturae purae possibilitatem moralem diligendi Deum super omnia dilectione naturali efficaci affectiva.

Maior constat; quia certum est istud praeceptum esse naturale; certum est etiam hominem in statu naturae purae non esse aegrotum seu lapsum, sed sanum, licet non pefecte

robustus; certum est denique Deum non iubere impossibilia; iuberet autem impossibilia si naturale praeceptum non posset impleri quoad substantiam viribus naturalibus naturae sanae, licet non robustae, quia iste vigor potius respicit modum quam substantiam.

Minor etiam patet, quia amore inefficaci seu simplici velleitate non impletur istud praeceptum, quod est absolutum, etiam quoad meram substantiam operis: impletur autem quoad substantiam amore efficaci affectivo et sincero, qui aliquo modo in opera traduci potest.

Aut ergo concedenda est homini in statu naturae purae haec potentia moralis diligendi Deum super omnia hac dilectione naturali efficaci affectiva, aut dicendum est Deum praecepisse impossibilia homini in illo statu, quia nec vires sufficerent naturales, neque gratia ulla supernaturalis daretur ex hypothesi hominis in hoc statu constituti. Idest praeceptum urget; gratia non datur ex hypothesi huius status; ergo debet posse implere propriis viribus naturalibus: atqui hoc exigit saltem dilectionem afficacem affectivam, quia est praeceptum absolutum. Hoc argumentum proponit Didacus Alvarez in De Auxiliis, loco citato.

Ut autem posset naturaliter diligere Deum sicut homo in statu naturae integrae, idest amore perfecto et efficaci, deberet adiuvari gratia ordinis naturalis, quae erat iustitia mere originalis seu vigor naturae.

D. *De dilectione naturali Dei in statu naturae lapsae*

182. Haec quaestio fuit acriter agitata inter thomistas et molinistas, non solum disputationibus scholasticis et in libris, sed etiam coram Clemente VIII in celebrrimis Congregationibus de Auxiliis per duas integras sessiones seu congregationes, scilicet die 19 augusti 1602, in qua partes thomistarum agebat Thomas de Lemos, partes vero molinistarum Gregorius de Valentia[1], et die 9 decembris eiusdem anni, in qua Lemos pugnavit contra duos alios molinistas, scilicet Arrúbal et Bastida[2] et per quinque horas duravit. Et quidem in prima disputatione comparatus est Molina cum Augustino, in alia vero cum pelagianis, circa hanc rem.

183. Ergo *Molina* conceptis verbis docet hominem in statu naturae lapsae posse potentia morali diligere Deum super omnia amore absoluto et efficaci affectivo, licet effective perfecte et per longum tempus non possit: quae differentia inter efficacitatem affectivam et effectivam non venit proprie ex ipso actu voluntatis, sed ex eventu adimpletionis praeceptorum legis per actus imperatos; et ideo actus iste, prout est ipsius voluntatis, est tam perfectus sicut esset in statu naturae integrae. Et hanc sententiam attribuit S. Thomae, hoc loco, et ait esse communem scholasticorum. «Itaque —ait— ex. D. Thomae et communi scholasticorum sententia, *difficultas* in diligendo Deo super omnia ea naturali dilectione, quae includit observantionem mandatorum omnium, *non est in eliciendo a principio absoluto ac nudo proposito servandi omnia mandata*, praesertim quando nullum bellum, nulla difficultas, nullaque peccandi occasio sese offert, sed *difficultas tota* est *in implendo* postea quod ita a principio fuerit constitutum; eaque de causa ad hoc secundum affirmant nos indigere quotidiano particulari Dei auxilio, non vero ad illud primum»[3].

Consequenter dicendum est «liberum arbitrium per peccatum primi parentis mansisse adeo inclinatum et attenuatum ad dilectionem Dei naturalem, quae includit *impletio-*

---

[1] *Acta Congregationum de Auxiliis*, apud Thomam Lemos, Lovanii 1702, col. 229-240.

[2] *Acta*, ibidem, col. 327-352.

[3] L. Molina, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, q. 14, art. 13, disp. 14, memb. 4, edit. Parisiis 1876, p. 70.

nem naturalium omnium mandatorum, et nequaquam eam absque speciali Dei auxilio possit habere, cum tamen homo in statu naturae integrae ex suis viribus naturalibus cum solo concursu generali Dei potuerit eam habere. Ex communi tamen scholasticorum sententia non mansit arbitrium nostrum ita per peccatum inclinatum atque extenuatum, quin homo naturae lapsae possit suis viribus elicere *nudum absolutumque actum placendi Deo in omnibus servandique mandata omnia naturalia obligantia sub culpa lethali;* tametsi et hunc et quemcumque alium virtutis moralis *multo facilius et promptius* potuerit elicere homo naturae integrae quam modo possit homo naturae corruptae»[1].

Molina tamen non nominat istos scholasticos neque loca eorum refert; refert tamen plures pro possibilitate eliciendi *actum attritionis et contritionis quoad solam substantiam actus* ex solis viribus naturalibus sine gratia, quas duas quaestiones videtur identificare Molina[2]. Scilicet isti auctores sunt S. Thomas, S. Bonaventura, Richardus de Mediavilla, Scotus, Marsilius, Ockam, Petrus de Alliaco, Gabriel, Caietanus, Soto, Vega, Canus et Vitoria, et concludit: «Neminem hactenus me legisse memini ex doctoribus Soto et Cano antiquioribus qui huic communi opinioni adversetur», si solus excipiatur Major, Gregorius Ariminensis et forte Capreolus[3].

Quem modum loquendi, *quantitativum,* solent adhibere adhuc moderni molinistae. Pesch adhuc modeste ait quod hanc opinionem tenent «theologi non pauci», et citat Caietanum, Bañez et Soto; Hurter seriem Molinae reproducit[4]; Lercher vero asserit huius opinionis esse *multo plutes* theologos tum antiquiores tum recentiores[5].

---

[1] *Ibidem,* p. 71.
[2] *Ibidem,* memb l. p. 60 ss.
[3] *Ibidem,* pp. 62-63.
[4] Hurter, edit. cit. p. 50.
[5] Lercher, *Inst. theol. dogm.* t. III, n. 510, Oeniponte 1925, p. 464.

184. Si quis tamen crisi subiciat istas citationes, inveniet omnes aut fere omnes nihil dicere de eo quod Molina et molinistae eis tribuunt.

Maiores etiam theologi Societatis Iesu, ut S. Bellarminus et Suarezius, contrariam tenent sententiam, quam Suarezius vocat *securam et tutam*[1], licet argumenta thomistarum et eorum auctoritates labefectare conetur, ut concludat sententiam Molinae nullam mereri notam falsitatis aut improbabilitatis[2] et affirmat quod non fuit Molina primus neque ultimus qui eam docuerit[3]. At eum iure impugnant Salmanticenses[4], probantes praedictos auctores non sentire cum Molina. Cum Bellarmino et Suarezio sentit etiam Wiggers[5].

Imo et in Catalogo propositionum quem Patres Societatis Iesu exhibuerunt Paulo V, inter propositiones in quibus dicunt se convenire cum dominicanis, invenitur ista: «Non posse liberum arbitrium solis suis viribus diligere super omnia Deum, ut finem naturae, dilectione efficaci»[6]. Hoc erat manifeste recedere a Molina et convenire cum thomistis, qui semper cum S. Thoma defenderunt impossibilitatem talis amoris efficacis ex viribus naturalibus naturae lapsae. Unde ipse Suarez contra Molinam ait: «In eam sententiam induci non possum ut exsistimem illam fuisse mentem D. Thomae»[7]; et concludit: «Ergo merito articulus ille tertius ad sensum peregrinum et plane violentum traducitur» a Molina[8]

---

[1] F. Suarez, *De Gratia,* lib. I, cap. 33, n. 1, edit. cit. t. 7, p. 549.
[2] F. Suarez, *Ibidem,* cap. 34, n. 12, p. 556.
[3] F. Suarez, *Ibidem,* n. 8, p. 554.
[4] Salmanticenses, *De Gratia,* disp. 2, dub. 3, § 2, nn. 90-98, t. 9, p. 184-189.
[5] Wiggers, *h. l.,* edit. Lovanii 1652, concl. 3, p. 386 p.
[6] Apud Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España,* t. 4, Appendix 1, Madrid 1913, p. 799, prop. 4.
[7] F. Suarez, *ibidem,* cap. 34, n. 13, p. 556 a.
[8] *Ibidem,* n. 14 in fine. Cf. tamen accussationem G. Vazquez contra Suarez, prop. 10: «Potest quis diligere Deum super omnia et propter ipsum quatenus est finis naturalis, et dolere de peccato propter ipsum, sine ullo auxilio gratia»; apud Scoraille, François Suares, t. II, p. 480; et discussionem quamdam inter Héris, *Bulletin de Théologia Systématique,* 1928, pp. 812-813, apud «Revue des Sciences philosophpiques et théologiques»,

185. conclusio: *Homo in statu naturae lapsae potest potentia physica propriis viribus diligere Deum super omnia ut auctorem et finem naturae dilectione absoluta et efficaci; at potentia morali non potest sine auxilio gratiae sanantis.*

186. *Probatur prima pars* (quod possit potentia physica). Potentia physica radicalis ad intelligendum verum naturale et volendum et sperandum bonum morale naturale mansit integra post peccatum originale, ut patet ex dictis supra, quaestione 85. Atqui ante lapsum haec potentia physica evidenter aderat, ut patet ex dictis, eo vel magis quod per ordinem ad potentiam physicam definitur naturalitas veri et boni. Ergo et post lapsum manera debet.

187. *Secunda pars* (quod non possit talem actum amoris Dei super omnia ut auctorem naturae dilectione absoluta et efficaci elicere sine gratia sanante) probatur tum directe seu ostensive, tum indirecte per reductionem ad absurdum.

188. a) *Directe seu ostensive* potest probari dupliciter, scilicet deductive seu a priori et quasi inductive seu a posteriori.

189. *A priori* dari potest duplex argumentum, nempe *quia*, ex articulo praecedenti, quasi *communi* utrique, et *propter quid* seu *proprium huius articuli.*

190. *Primo ergo argumento quia*, ex dictis articulo praecedenti. Homo in statu naturae lapsae non potest moraliter velle et facere *totum* bonum morale ordinis naturalis ex propriis viribus sine gratia sanante, ut articulo praecedenti probatum est. Atqui diligere Deum super omnia amore absoluto et efficaci effective ex propriis viribus sine gratia sanante

et Nevent, *Est il possible au pécheur, tant qu'il demeure dans son peché, d'avoir pour Dieu un simple amour de bienveillance?* apud «Divus Thomas» Plac. 1929, pp. 162-166.

est aequivalenter posse moraliter velle et facere ex propriis viribus sine gratia sanante *totum* bonum morale naturale. Ergo homo in statu naturae lapsae non potest moraliter propriis viribus sine gratia sanante diligere Deum super omnia amore naturali absoluto et efficaci affective.

Aliis verbis: Homo in statu naturae lapsae non potest potentia morali ex propriis viribus naturalibus sine gratia sanante *velle totum* bonum morale ordinis naturalis, neque *totum* illud facere seu implere, idest, non solum non potest velle et facere *copulative* totum illud bonum, sed *neque disiunctive*, scilicet neque implere totum neque *velle* totum. Atqui posse diligere Deum super omnia amore absoluto et efficaci affective ex *propriis viribus* sine gratia sanante est aequivalenter posse velle totum bonum morale ordinis naturalis ex propriis viribus sine gratia sanante. Ergo homo lapsus non potest potentia morali Deum diligere super omnia amore absoluto et efficaci affective ex propriis viribus sine gratia sanante.

Minor patet, quia Deum diligere super omnia est aequivalenter ponere efficaciter affective in solo Deo ultimum finem, et consequenter efficaciter affective velle omnia bona ducentia ad ipsum et velle efficaciter affective vitare omnia elongantia ab ipso, nimirum velle efficaciter affective servare totam legem et vitare omnia peccata contra legem seu velle ei in omnibus placere et nolle in aliquo displicere. Hoc autem idem est ac velle efficaciter affective omne bonum morale naturale et efficaciter affective abhorrere omne malum morale naturale.

191. Quod *confirmatur* ex analogia cum ordine supernaturali: Ita se habet haec dilectio naturalis Dei super omnia amore absoluto et efficaci affective ad cetera bona moralia naturalia contenta in praeceptis legis naturalis, sicut se habet dilectio supernaturalis caritativa Dei super omnia ad cetera bona moralia supernaturalia contenta in lege supernaturali divina. Atqui dilectio supernaturalis caritativa Dei

super omnia continet virtualiter eminenter omnia alia bona moralia supernaturalia seu cetera bona moralia ceterorum praeceptorum; quia caritas est finis praecepti et vinculum perfectionis, et ideo est primum et maximum praeceptum ad quod cetera praecepta ordinantur sicut ad supremum analogatum eminenter praecontinens cetera[1]. Ergo et dilectio naturalis Dei super omnia, absoluta et efficax affectiva, continet eminenter et altiori modo omnia alia bona moralia naturalia, quae cadunt sub praeceptis legis naturalis.

Quae ratio est omnino cogens, quia ordo naturalis et ordo supernaturalis sunt proportionales, et consequenter ea quae ad utrumque ordinem per se pertinent, sunt ad invicem proportionalia. Manifeste ergo dilectio naturalis Dei absoluta et sincera et efficax affective est finis ceterorum praeceptorum legis naturalis et vinculum perfectionis eorum.

Sicut ergo homo fidelis lapsus in peccatum mortale potest quaedam praecepta supernaturalia implere, puta praeceptum fidei et praeceptum spei sine gratia iustificante, et non potest sine gratia sanctificante implere praeceptum caritatis, quod est de dilectione caritativa Dei super omnia, ita etiam homo lapsus infidelis potest quaedam bona moralia naturalia facere et velle et consequenter quaedam praecepta legis naturalis implere sine gratia sanante, at nequit sine tali gratia implere praeceptum summum de dilectione naturali absoluta et efficaci affective Dei super omnia. Ergo posse in hunc actum summum eminenter praecontinentem totum bonum morale naturale, est posse *aequivalenter* in totum bonum morale naturale. Impletur autem perfecte in suo ordine istud praeceptum amore absoluto et effcicaci affective, quia proprius actus virtutis religionis, ad quam reducitur, ut patet ex dictis, est actus *interior* voluntatis consummatus in seipsa, cum religio sit virtus residens in ipsa voluntate, sicut iustitia.

---

[1] II-II, 26, 3; 44, 1 et 2.

192. *Secundo, argumento proprio seu propter quid.* Ita se habet homo lapsus in ordine morali ad eliciendum actum absolutum et efficacem affective dilectionis naturalis Dei super omnia sicut se habet in ordine physico homo incurvatus a nativitate et languore naturae laborans, ut possit se rectum erigere, et sursum erectus adspicere. Atqui in ordine physico homo incurvatus a nativitate simulque languore nativo laborans non potest per proprias vires se rectum erigere et, erectus, sursum adspicere, sine auxilio medicinae sanantis. Ergo neque in ordine morali homo lapsus potest per proprias vires naturales sine gratia sanante elicere actum absolutum et efficacem affective diligendi Deum super omnia.

Maior constat ex dictis in tractatu de peccato originali, ubi ostensum est peccatum originale esse languorem naturae[1], qui maxime afficit voluntatem, eam destituendo a recto ordine ad bonum, idest pervertendo naturalem ordinem eius ad bonum, qui erat primo ad Deum, incurvando et recurvando eam ad proprium bonum[2]; «quae —ut hic ait S. Doctor— propter corruptionem naturae, *sequitur bonum privatum*», idest est recurva ad sipsam, quasi gibbositate quadam congenita; quod quidem theologi communiter admittunt post S. Bernardum, ut constat ex dictis relate ad possibilitatem huius amoris in statu naturae integrae et admittunt Concilia, quae retulimus in fine tractatus de peccato originali. Est ergo in statu naturae lapsae duplex aegritudo veluti congenita, scilicet languor naturae afficiens totam naturam humanam ut sic, et incurvatio seu gibbositas congenita afficiens voluntatem, quae est veluti spina dorsalis, quae sustinet totam vitam moralem. Aliunde vero, quia prima et fundamentalis et maxima rectitudo voluntatis est erga Deum et rursum respicere hac rectitudine est Deum diligere, quia dilectio est maximus actus voluntatis[3], tenet

---

[1] I-II, 82, 1.
[2] I-II, 82, 1 ad 3; 83, 8; 85, 3; 109, 3.
[3] I, 94, 4; 95, 1.

comparatio erectionis perfectae et adspectus in superna ex parte corporis, cum naturali dilectione absoluta et efficaci affective erga Deum ipsum prout est auctor naturae.

Minor vero patet experientia; nam qui a nativitate incurvatus et gibbosus est, quasi ex defectu congenito spinae dorsalis, non potest naturaliter, sine auxilio chirurgiae, se rectum erigere et sursum adspicere, iam erectus; et quidem multo magis si gibbosus ille languore nativo et imbecillitate laboret, ita ut supremum aliquem conatum non possit facere.

Stat ergo conclusio manifesta, et ideo potiori quodam iure quam ipsi typo, possumus allegorice applicare ad naturam lapsam id quod dicitur in evangelio his verbis: «Erat autem docens (Jesus) in synagoga eorum sabbato; et ecce mulier, quae habebat spiritum infirmatatis *annis decem et octo, et erat inclinata, nec omnino poterat sursum respicere.* Quam, cum videret Jesus, vocavit eam ad se et ait illi: mulier, dimissa es ab infirmitate tua; et *imposuit illi manus, et confestim erecta est, et glorificabat Deum*» [1].

Ecce humanitas lapsa cum spiritu infirmitatis ab initio mundi et pro unoquoque a nativitate sua, et quidem cum languore congenito et cum incurvatione ad bona commutabilia vel temporalia, maxime ad bonum proprium, ita ut non possit sursum ad Deum et divina respicere. Non sufficiebat natura neque lex ut haec curvitas rectificaretur, sed venire debuit Christus et incarnari et imponere manus omnipotentiae suae per gratiam efficacem sanantem, qua statim erecta est et glorificat Deum, eum super omnia diligendo.

Unde S. Augustinus super Psalmum 37, 6: «miser factus sum et curvatus sum usque in finem; tota die contristatus ingrediebar», ait: «Unde curvatus est? Quia elatus erat (peccando, peccato superbiae). Si fueris humilis, erigeris; si

[1] *Luc.* 13, 10-13.

fueris elatus, curvaberis; non enim deerit Deo pondus unde te curvet. Illud erit pondus, fascis peccatorum tourum, hoc replicabitur in caput tuum et curvaberis. Quid est autem curvari? Non se posse erigere. Talem invenit Dominus mulierem per decem et octo annos curvam: non se poterat erigere. tales sunt qui in terra cor habent. At vero quia invenit mulier illa Dominum et sanavit eam, audiat: sursum cor. In quantum tamen curvatur, adhuc gemit. Curvatur enim ille qui dicit: «corpus enim quod corrumpitur aggravat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem» (Sap. 9, 15)» [1].

Quia ergo voluntas incurvata fuit peccato illo originali nec potest per seipsam se erigere in Deum, eum diligendo, merito S. Augustinus dixit illud celebrrimum verbum: «Liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidimus» [2].

Et S. Thomas in eumdem locum scribit: «Haec incurvatio potest referri ad depressionem animi propter gravedinem peccati, quia peccata faciunt sicut gravamen quod hominem incurvat et facit terram respicere; ita peccata faciunt inferiora respicere et non permittunt *per affectum* tendere ad superiora, secundum illud Paralip. 36: incurvatus sum multo vinculo ferri» [3]. Et in hoc sensu allegorico exponit verba Lucae S. Gregorius Magnus, quem refert S. Thomas in Catena Aurea, ad illum locum [4].

Merito ergo Guilelmus Alvernus ad quaestionem: «utrum etiam modo iste modus naturalis dilectionis inveniatur in hominibus» respondet: «in hominibus, propter perversitatem originalis corruptionis, et difficillimum et *impossibile* est ut inveniatur. Adeo enim *recurvat* humanam naturam in semetipsam adeoque coangustat illam circa se et

[1] S. AUGUSTINUS, *Super Psal.* 37, 7, n. 10, ML. 36, 401.
[2] S. AUGUSTINUS, *Epist. 217 ad Vitalem*, cap. 4, n. 12, ML. 33, 983.
[3] S. THOMAS, *In Psalm.* 37, n. 3, Edit. Vives, t. 18, p. 459 b.
[4] S. THOMAS, *Cateca Aurea*, edit. Marietti, 1915, t. II, p. 217 a.

sua, ut ita in creatorem et erigi et extendi pene ei impossibile sit, donec liberetur a servitute corruptionis istius».

193. *A posteriori, quasi inductive.* Naturam lapsam possumus considerare in duplici casu, scilicet in *fideli* peccatore peccato mortali, et in homine *infideli.* Primus autem casus non est ad rem, quia ille homo vere est reparatus, et gratiam supernaturalem fidei et spei adhuc retinet, neque conversio ad Deum diligendum super omnia pro illo est dilectio naturalis, sed supernaturalis seu caritativa.

Remanet ergo unicus casus pro homine *infideli.* Atqui in nulla conditione eius potest per proprias vires sine gratia sanante haberi dilectio Dei super omnia ut est auctor et finis ultimus naturae. Aut enim agitur de puerulo aut de adulto. *Puerulus* autem non potest talem actum habere, cum nec habere possit veram demonstrationem explicitam de exsistentia Dei personalis et de eius unitate et de eo quod in solo Deo sita sit vera beatitudo obiectiva; multo ergo minus poterit habere actum dilectionis consequentem.

Casus ergo unice reducitur *ad adultos.* At iste adultus aut supponitur ignorans, insipiens, rusticus, *non philosophus,* et tunc non habet explicitam cognitionem de hac veritate, neque ideo potest explicitam dilectionem Dei ut ultimi finis obiectivi habere; aut supponitur sapiens et *philosophus,* qui recte sentiat de ultimo fine humanae vitae, eum unice reponens in Deo; et quidem certitudine absoluta, absque ulla errandi formidine, quia secus nequit dari actus absolutus et efficax dilectionis. At quis est hic et laudabimus eum? Ex historia philosophiae tum antiquae tum modernae nullus verus casus apparet, ne in uno Aristotele et Platone, qui vago quodam modo loquuntur de contemplatione substantiarum separatarum et de amore summi boni; at hoc non sufficit ad imperandum absolutum et efficacem actum dilectionis super omnia.

[1] Guilelmus Alvernus, *loc. cit.* p. 125 a.

Quod vel ex eo evidenter apparet, quod nequit perfecte demonstrari Deum esse unicum nostrum ultimum finem obiectivum nisi prius demonstratum fuerit Deum esse unicam causam productivam animae nostrae, per veram creationem. At nullus philosophorum infidelium istam creationem demonstravit hucusque. Et inde tot et tot sententiae circa originem hominis et circa finem eius ultimum, ut vidimus in tractatu de beatitudine, quaestione secunda.

Si ergo intellectus deficit pro massa humanitatis, imo et pro nobilissimis philosophis, multo magis deficiet voluntas, quae peccato originali est magis vulnerata et debilitata quam intellectus, ut vidimus in tractatu de peccato originali.

Sed, etiamsi posset dari et daretur aliquis casus exceptionalis alicuius philosophi, ut Aristotelis, Platonis, Plotini, Pythagorae, *adhuc manet in suo vigore argumentum,* quia istae exceptiones *confirmarent regulam* de impotentia eliciendi hunc actum a tota massa humanitatis seu ab humanitate moraliter considerata.

At neque exceptio datur. Magnum ingenium habebat Augustinus; multa audierat ipse de Deo et de Christo; plurima virtutum exempla viderat in matre sua sanctissima et tamen —prout ex confessionibus eius apparet— ad hunc actum dilectionis Dei super omnia, etiam ut est auctor naturae, unquam pervenit.

Sed demus speculative has tres veritates alicui philosopho omnino evidenter patere, scilicet Deum exsistere et personalem esse, eum esse unum et unicum, eum esse unicum principium animae nostrae eiusque finem ultimum unicum, veluti summum bonum et summe amabile; nondum sequitur possibilitas moralis eliciendi actum dilectionis eius super omnia sensu absoluto et efficaci, de quo loquimur quia, ut optime argumentatur Wiggers, S.J., «potentiam languentem et infirmam magis habetat et obtundit saepius praestantia obiecti quam exacuat vel provocet actionem; sic nimia visibilitas Solis est oculis aegrotis molesta et minus ab

illis videtur; sic quoque stomachus infirmus saepe nauseat super cibis optimis et saluberrimis et appetit noxios: ita ergo mirum non est quod homo, secundum corpus et animam in deterius mutatus et ab incommutabili bono ad commutabile conversus per peccatum, tamquam nauseabundus super eo, non valeat se suis solis viribus erigere in absolutum et efficacem amorem illius supremi boni.

Accedit quod bonum sensibus praesens moveat vehementius hominem animalem, qui non percipit ea quae Dei sunt, nisi admodum imperfecte, etiam quoad illa quae conveniunt ipsi ut auctori totius naturae.

Tertio, iste amor rescindit hominis affectum a plurimis, quibus libenter solet inhaerere, a quibus non ita coarctat amor creaturae atque ita iste est longe difficilior naturae infirmae quam hic»[1].

194. b) Denique probatur eadem conclusio *indirecte seu ad absurdum*, et quidem triplici argumento deducto ex triplici inconvenienti quod inde sequeretur:

1) Ex eo quod, secus, *perfecte contraria simul essent in eodem homine*, scilicet perfecta conversio ad Deum prout est auctor naturae et perfecta aversio ab eodem prout est auctor gratiae, «quia, cum sit unus et idem Deus auctor naturae et gratiae, non potest esse *amicus* illius secundum unam rationem et *inimicus* secundum aliam», ut concludebat Lemos in Congregatione sexta de Auxiliis coram Clemente VIII[2], et multo minus in praesenti rerum conditione in qua homo non habet revera nisi unum ultimum finem, scilicet supernaturalem.

Quod argumentum ita nervose proponit Alvarez: «Impossibile est quod homo sit (perfecte) aversus a Deo tamquam ab ultimo fine et simul sit (perfecte) conversus in

[1] Wiggers, *h. l.*, conclusio 3, ad obiect., edit. cit. p. 387 a.
[2] Lemos, *op. cit.*, col 223.

Deum tamquam in ultimum finem, alias esset simul (perfecte) aversus a Deo et (perfecte) conversus in Deum, quod implicat. Sed qui est in peccato mortali (=homo adultus infidelis, ut postea videbimus, non potest diu esse sine peccato mortali: *diu* autem debuit cogitare et studere ut speculative cognosceret has veritates supra dictas de Deo veluti unico ultimo fine) est (perfecte) aversus a Deo et (perfecte) conversus ad creaturam tamquam in ultimum finem: qui autem diligit Deum super omnia (perfecte) convertitur in illum tamquam in ultimum finem. Ergo impossibile est quod actus dilectionis Dei super omnia secum compatiatur peccatum mortale»[1].

2) Ex eo quod, secus, *idem homo haberet simul duos fines ultimos totales et adaequatos*, quod est impossibile.

Et inde argumentum: impossibile est eumdem hominem simul habere duos ultimos fines totales et adaequatos[2]. Atqui si homo in statu naturae lapsae et dum lapsus exsistit, diligeret Deum dilectione naturali super omnia amore absoluto et efficaci affective, simul haberet duos ultimos fines totales et adaequatos; quia per hunc actum dilectionis poneret finem suum totalem et adaequatum in solo Deo tamquam in bono incommutabili; per actum vero peccati mortalis quod adhuc retinet, posuit finem suum ultimum totalem et adaequatum in seipso tamquam in bono commutabili. Ergo impossibile est hominem lapsum diligere Deum super omnia amore absoluto et totali seu efficaci affective[3].

3) Ultimum inconveniens esset quia, si moreretur ille homo in tali statu, *nullus locus posset ei assignari*. En argumentum: si homo lapsus posset diligere Deum super omnia praedicto amore, possibile est etiam quod, statim ac illum posuerit, moreretur; et tunc deberet ei assignari aliquis locus seu aliquod receptaculum. Atqui nullum assignari po-

[1] D. Alvarez, *De Auxiliis*, lib. VI, disp. 51, n. 8, edit. cit. p. 364.
[2] S. Thomas, I-II, 1, 5.
[3] Cf. D. Alvarez, *ibidem*.

test. *Non infernus*, quia diligenti sincere et absolute Deum super omnia, non debetur infernus damnatorum eo quod Deus diligentes se diligit; *non coelum beatorum*, quia non habet caritatem, sine qua non patet ingressus in supernaturalem beatitudinem; *non in limbum puerorum*, quia talis adultus non potuisset actum illum ponere nisi post longum tempus, quod requiritur ad cognitionem praesuppositam, ut dictum est; non potest autem adultus sine gratia Dei *diu* manere sine peccato veniali atque etiam mortali: cum peccato autem personali non deputatur quis ad limbum puerorum. Nullibi ergo posset locari talis homo, quod absurdum est; igitur et absurda hypothesis in qua talis conclusio nititur[1].

Merito ergo Schiffini, S.J., ait: «*Omnino exsistimo* cum S. Thoma et Bellarmino gratiam Redemptoris in praesenti ordine divinae providentiae necessariam esse ad diligendum Deum super omnia, neque umquam fieri ut talis actus eliciatur quin homo vel sit iustus vel continuo iustificetur». Et putat eorum rationes esse *prorsus efficaces* ad hanc rem convincendam[2].

195. Gratia autem divina quae ad hoc requititur dicitur gratia *sanans*, quia cum sit de se opus naturale proportionatum naturae sanae et integrae, ut supra vidimus, de se satis est ut natura infirma *sanetur* a sua infirmitate ut illum possit elicere. Attamen de facto et *concomitanter*, quia talis sanatio non fit sine expulsione morbi peccati originalis et actualis,et haec expulsio non fit nisi introducta gratia sanctificante, eo vel magis quod homo, elevatus ad ordinem supernaturalem non reparatur ad sanitatem naturalem mere integritatis, sed ad veram iustitiam gratuitam, haec gratia sanans est simul elevans et sanctificans seu habitualis.

---

[1] Cf. S. Thomam, I-II, 89, 6, sed contra, et Goudin, *De gratia*, q. 3, art. 4, edit Lovanii 1874, p. 181.

[2] Schiffini, *De Gratia divina*, disp. 2, Sect. 4, obi. 4, edit. Friburgi Brisg. 1901, p. 150.

196. Sequitur ergo quod homo lapsus potentia morali solum imperfecte et inefficaciter potest Deum diligere, quodam scilicet amore veluti conditionato seu velleitate, explicite vel implicite prolata. Nam negari nequit aliquis actus bonus moralis erga Deum, eo ipso quod Deum naturaliter cognoscere potest; aliunde, minus potest quam homo in statu naturae purae et minus adhuc quam in statu naturae integrae. Cum ergo pro statu naturae integrae sit dilectio naturalis perfecta, etiam effective; pro natura pura, solum perfecta affective et non plene effective, pro natura lapsa manet sola dilectio imperfecta seu inefficax, etiam affective.

Quae quidem solutio est omnino iusta et aequilibrata et perfecte çonformis cum his quae in fine tractatus de peccato originalis dicta sunt de differentia reali inter statum naturae purae et statum naturae lapsae. Qui vero eamdem conditionem virium ponunt in utroque statu, aut pro utroque negare debent potentiam huius dilectionis, ut fecit Suárez, aut pro utroque concedere, ut fecit Molina; at hae duae solutiones sunt penitus exaggeratae et falsae; melior tamen et magis cohaerens est solutio Molinae quam solutio Suarezii.

Nota Editoris: In chartula adnexa, posterioris quidem temporis, conclusio de amore Dei naturali in statu naturae lapsae, alio modo formulatur, silens de potentia physica, et impotentiam moralem sine gratia aliter denominans, licet expositio sit fere eadem, ut videsis:

Conclusio: *Homo lapsus per proprias vires sine gratia non potest Deum super omnia diligere naturali dilectione efficaci effectiva neque affectiva, sed solum inefficaci.*

Probatur prima pars: quia dilectio efficax effective supponit possibilitatem volendi et operandi totum bonum morale seu totam legem naturalem, et hoc est impossibile homini lapso (a. 2).

Probatur secunda pars: non afficax affective:

a) directe seu ostensive:
  1) a priori:
    α) quia aequivalenter supponit posse velle totum bonum morale naturale, quod non convenit homini lapso (a. 2).
    β) ex ipsa natura vel ratione et hominis lapsi (summa incurvatio ad ima), et dilectionis Dei super omnia (summa erectio ad suprema).
  2) a posteriori: ex historia humanitatis lapsae una cum analysi eius psychologico-morali, quia deest:
    α) perfecta cognitio:

§ III

SOLVUNTUR DIFFICULTATES

197. *Obiectio prima.* Homo sine gratia non potest elicere proprium et principalem actum caritatis, quia caritas ex Deo est et diffunditur in nobis a Spiritu Sancto. Atqui diligere Deum super omnia est proprius et principalis actus caritatis. Ergo homo sine gratia non potest Deum diligere super omnia.

198. *Respondetur. Concedo mai. Distinguo min.:* Diligere Deum super omnia, ut est principium et finis boni supernaturalis, idest gratiae et gloriae, est actus caritatis, *concedo;* ut est principium et finis boni naturalis, idest animae nostrae, est actus proprius et principalis caritatis, *nego.* Et *nego consequens et consequentiam.*

Solutio patet ex supra dictis, ubi ostensum est hunc actum non esse proprie loquendo caritatis, quae nequit esse informis neque naturalis, sed religionis, quae est virtus moralis et de se naturalis. Duplex enim differentia est attenda inter amorem naturalem et amorem caritatis Dei super omnia:

a) Ex parte *obiecti* formalis, tum *terminativi:* Deus ut Deus vel ut auctor et finis naturae; tum *motivi:* bonitas divina absoluta vel relativa.

b) Ex parte *subiecti,* tum ex parte *principii:* caritas nempe ex habitu; amor autem naturalis non semper ex habitu, ut in primo amore in statu naturae purae; tum ex parte *actus:* caritatis enim est ex gratia actuali elevante; amoris vero naturalis est ex solo concursu naturali.[1].

———

— speculativa seu scientifica, quia a paucis, post longum tempus et cum admixtione multorum errorum: exsistentiae. Dei, unitatis eius, creationis et finalizationis omnium, spiritualitatis et immortalitatis animi, verae beatitudinis obiectivae in solo Deo.
— affectiva Dei speculative cogniti.

β) perfecta dilectio seu volutio Dei ut beatitudinis obiectivae super omnia, quia: non sequitur ex cognitione mere speculativa seu scientifica Dei, non sequitur ex cognitione affectiva imperfecta admirationis, si forte adesset; postulat supremum actum prudentiae et virtutum moralium, qui revera non datur.

b) indirecte seu ad absurdum, quia secus:
1) essent simul in eadem voluntate et *duo perfecte contraria* scilicet perfecta conversio et perfecta aversio ab eodem Deo, et *duo ultimi fines* simpliciter totales et adaequati.
2) non esset assignabile receptaculum homini morienti statim post talem actum dilectionis.

Probatur tertia pars: sola inefficax, quia:
a) experientia constat hominem lapsaum Deum aliqualiter diligere posse.
b) et non est alius dilectionis modus possibilis.

199. *Objectio secunda.* Nulla natura inferior potest in id quod est supra se nisi adiuta ab illo quod est supra se. Atqui diligere Deum super omnia est supra omnem naturam creatam: tum quia Deus est supra omnem creaturam, tum etiam quia diligere aliquid plus quam se est supra naturam diligentis. Ergo nulla natura creata, ideoque neque humana, potest in Deum tendere diligendo nisi adiuta per gratiam ipsius Dei.

200. *Respondeutur. Distinguo mai.:* Nulla natura inferior potest in id quod est supra se, per modum *actus seu actionis* excedentis vires eius naturales, *concedo;* per modum *obiecti* attingendi, *subdistinguo:* per modum obiecti *formalis* adaequati et in recto attingendi, *concedo;* per modum obiecti *materialis* attingendi per medium inferius, naturae inferiori proportionatum et in obliquo, *nego.*

Contradistinguo min.: Deus est supra omnem naturam creatam specificative ut ens et reduplicative ut auctor gratiae et gloriae, *concedo;* reduplicative ut auctor et finis naturae, *subdistinguo:* formaliter et in recto, *concedo;* materialiter et in obliquo, per medium creatum ut effectum eius vel

———

[1] Cf. II-II, 26, 3. Adverte similem distinctionem veritatis naturalis et veritatis supernaturalis, iuxta Concilium Vaticanum I, Ses. 3, c. 4, Denz. 1795.

medium ad ipsum, *nego*. Et *nego consequens et consequentiam.*

Solutio etiam patet ex dictis. Et notandum est quod haec obiectio, quae proponebatur ab illis antiquis theologis, de quibus supra, soluta fuerat a Guilelmo Alverno, hac eadem ratione qua solvitur a S. Thoma, prouti apparet ex verbis eius supra citatis. Deficit ergo ex utraque parte: a) ut tangit Deum: omnis potentia potest attingere obiectum materialiter supra se; b) ut tangit dilectionem supra se: lex universalis in contrarium creaturarum inter se et ad Deum.

201. *Obiectio tertia.* Deum diligere super omnia est Deum *summe* amare. Atqui homo non potest Deum *summe* amare sine gratia, quia secus frustra adderetur gratia ad eum summe amandum. Ergo homo sine gratia non potest Deum diligere super omnia.

202. *Respondetur. Distinguo mai.:* Diligere Deum super omnia est eum *summe* amare, aut relative ad cetera diligibilia naturalia, aut absolute super omnia omnino diligibilia, *concedo;* semper absolute, *subdistinguo:* prout Deus est auctor gratiae et gloriae, *concedo;* prout est auctor naturae tantum, *nego*.

Contradistinguo min.: Homo sine gratia non potest Deum summe amare, absolute pro omni ordine, *concedo;* relative ad diligibilia naturalia, *subdistinguo:* in statu naturae integrae et purae, *nego;* in statu naturae lapsae, *concedo*. Et *nego consequens et consequentiam.*

Solutio ergo patet ex dictis explicando terminos quaestionis. Diligere enim super omnia vel summe potest sumi dupliciter: a) secundum quid veu in aliquo ordine; b) simpliciter seu in omni ordine. Similiter distinguitur ultimus finis: alius naturalis, et alius supernaturalis seu absolute ultimus.

Art. 4.-Utrum homo sine gratia per sua naturalia legis praecepta implere possit

§ I

Praenotanda de sensu et statu quaestionis

203. Consideratis viribus naturae relate ad actum dilectionis Dei super omnia, qui est actus interior devotionis, si de naturali devotione loquamur, consequenter considerandae sunt *relate ad servitium Deo praestandum opere*, ad quod reducitur observatio divinae legis.

Et vere tangitur in isto articulo *ipsa substantia* haereseos pelagianae, dum in praecedenti tangebatur radix eius, maxime propter diversas sententias theologorum tempore S. Thomae, ut vidimus. Unde Caietanus optime reddidit scopum eius quando ait: «Articulus iste directe tractat quaestionem illam, quae *Pelagio* tribui videtur, an scilicet homo possit per sua naturalia implere divina praecepta, praesupposita lege monstrante illa. Opinatum est enim quod homo eget gratia monstrante praecepta, sed non faciente adimplere illa. Et *contra hoc est determinatio huius articuli*, ut auctoritas Augustini in corpore articuli allata testatur», et in argumento sed contra[1], et patet ex dictis supra, dum exponeremus errorem pelagianum.

Ex quo patet iam momentum huius articuli. Ut tamen ordinato modo procedamus, utile videtur sensum quaestionis et divisionem eius, ad modum status quaestionis proponere, antequam solutionem demus.

[1] Caietanus, *h. l.*, n. 6.

A. *Sensus quaestionis*

204. Tres sunt termini quaesiti, scilicet homo sine gratia supernaturali, possit, et praecepta legis implere, quorum duo primi sunt iam nobis noti ex articulis pracedentibus.

a) Itaque consideramus *hominem sine gratia supernaturali* in triplici statu, nempe in statu naturae *integrae*, in statu naturae *purae*, et in statu naturae *lapsae*.

b) *Potentiam* autem eius, qua vires eius naturales indicantur, intelligimus tum *physicam*, tum maxime *moralem* seu expeditam, in sensu explicato in superioribus.

c) *Implere praecepta legis*. Hic est terminus *formalis* articuli, quo a ceteris distinguitur, et ideo oportet eum accurate explicare. Quod, ut faciamus, videbimus primo *originem* huius formulae, ac dein *sensum* e ius.

1. *De origine formulae «implere legis praecepta»*

205. S. Doctor, initio quaestionis, in distributione articulorum, aliam formulam adhibuit, scilicet «praecepta legis observare», quae revera aequipollentes sunt et utraque est originis biblicae. Legimus enim: «Non veni (legem) solvere, sed *adimplere*»[1]; et: «Si vis ad vitam ingredi, *serva* mandata»[2]; «et apud quemcumque inveniebantur libri Testamenti Domini, et quicumque *observabat legem* Domini, secundum edictum Regis (Antiochi) trucidabant eum»[3]; circumcissio nihil est et praeputium nihil est, sed *observatio mandatorum Dei*»[4]; «in hoc scimus, quoniam cognovimus eum, si *mandata eius observemus:* qui dicit se nosse eum et

[1] *Matt.* 5, 17.
[2] *Matt.* 19, 17.
[3] *I Machab.*, 1, 60.
[4] *I Cor.* 7, 19.

mandata eius non *custodit*, mendax est, et in hoc veritas non est»[1].

Et a Scriptura mutuo acceperunt formulam Concilia, ut videre est in Concilio Carthaginensi (Denz. 105) et in «Indiculo» S. Coelestini I (Denz. 138).

2. *De sensu formulae «implere legis praecepta»*

206. Ut modo vidimus, quatuor modis nominatur haec legis impletio in Scripturis, quorum bini et bini se correspondent, scilicet servare et observare, implere et adimplere. Et idem significant, nisi quod intensitatem et perfectionem quamdam praesefert verbum «observare» et verbum «adimplere» super verbum «servare» et «implere», ex praepositione *ad* et *ob*, quae intensitatem quamdam significant in compositis. Adimplere ergo praecepta legis est ea perfecte implere, et similiter observare praecepta legis est ea perfecte implere, et similiter observare praecepta legis est ea perfecte servare. Unde S. Thomas perfecte reddidit sensum verbi quando ait: «Non veni solvere legem, sed adimplere, idest *perfecte* implere»[2]. Significat autem perfecte implere praecepta eaque perfecte servare, non velle aut promittere tantum ea servare, sed opere perficere et consummare; sicut soltum ea servare significat non facere, prouti apparet ex sequentibus locis Scripturae: «Estote autem *factores* verbi et non auditores tantum, fallentes vosmetipsos; quia si quis auditor est verbi et *non factor*, hic comparabitur viro consideranti vultum nativitatis suae in speculo, consideravit enim se et abiit et statim oblitus est qualis fuerit; qui autem perspexerit in legem perfectam libertatis et perseveraverit in ea, non auditor obliviosus factus, sed *factor operis*, hic beatus in facto suo erit»[3]

[1] *I Joan.* 2, 3-4.
[2] S. Thomas, *In Mtt.*, cap. 5, n. 6, h. l. edit. Marietti, p. 82 a.
[3] *Jac.* 1, 21-25.

«Non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed *factores legis* iustificabuntur»[1]. Et Christus Iesus: «Non omnis —inquit— qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum coelorum, sed qui *facit voluntatem* Patris mei, qui in coelis est, ipse intrabit in regnum coelorum... Omnis ergo qui audit verba mea haec et *facit ea*, assimilabitur viro sapienti qui aedificavit domum suam supra petram...; et omnis qui audit verba mea haec et *non facit ea*, similis erit viro stulto qui aedificavit donum suam super arenam...»[2]. «Beati qui audiunt verbum Dei et *custodiunt* illud»[3].

Et in eodem sensu accipiunt Concilia contra pelagianos, ut videre est in numeris paulo ante citatis. Et S. Doctor hic in Sed contra: *facere* omnia divina mandata.

Adimplere ergo et observare legem importat *perfectionem et totalitatem* in exequendo opere ea quae per legem praecepta sunt quantum ad *singula* praecepta et quantum ad *totalitatem* praeceptorum, secundum illud Jacobi Apostoli: «quicumque autem *totam* legem servaverit, offendat autem in *uno*, factus est omnium reus. Qui autem dixit: non moechaveris, dixit et: non occides. Quod si non moechaveris, occides autem, factus est transgressor legis»[4]. Consequenter, adimplere legem non intelligitur mere negative, idest non violare praecepta, sed debet esse observantia *positiva* eius; neque etiam sufficit proprie loquendo per aliquod momentum temporis legem positive servare, quia hoc non est *perfecte* implere legem; sed requiritur positive observantia quasi *habitualis* seu permanens et diuturna, per sat longum tempus, immo et per totam vitam, prouti revera postulatur ex ipsamet natura legis et praecepti, quae habitualiter et permanenter proponuntur, ut patet ex quaestione 90, articulo 1.

1 *Rom.* 2, 13.
2 *Mtt.* 7, 22-24, 26.
3 *Luc.* 11, 28.
4 *Jac.* 2, 10-11.

207. Sed quaestio est *de qua lege agitur in praesenti et quibus praeceptis legis*. Certe agitur *de lege divina*, non de lege humana. Lex autem divina est et vetus et nova. Vetus vero lex continebat praecepta triplicis generis, scilicet caeremonialia, iudicialia et moralia. Evidenter, non agitur de praeceptis mere caeremonialibus et iudicialibus, quae iam per Christum abrogata sunt, sed unice de *moralibus* praeceptis, quae sunt *decem* praecepta Decalogi, ut constat ex tenore verborum Christi ad adolescentem interrogantem sibi: «Magister bone, quid boni faciam ut habeam vitam aeternam? Qui dixit ei...: si vis ad vitam ingredi, *serva mandata*. Dicit illi: *quae?* Jesus autem dixit: non homicidium facies, non adulterabis, non facies furtum, non falsum testimonium dices, honora patrem tuum et matrem tuam et diliges proximum tuum sicut teipsum»[1]. Haec autem enumeratio eadem est ac Decalogi enumeratio. Agitur ergo *de decem praeceptis moralibus Decalogi.*

Et hoc idem apparet ex omnibus Epistolis Pauli, ubi loquitur de lege ad iudaeos et ad gentiles; debebat enim sumere praecepta quaedam veluti *communia utrisque*, et ista non erant praecepta caeremonialia neque iudicialia, sed *unice moralia*, quae etiam in ratione naturali scripta sunt, et ideo de se pertinent ad legem *naturalem*[2].

Quo etiam sensu locuti sunt de praeceptis legis pelagiani et Augustinus in suis disputationibus, et consequenter etiam Ecclesia in decretis suis contra haeresim pelagianam. Quod quidem evidenter apparet ex his verbis Augustini: «Scitis legem datam esse per Moysem populo Dei et in ipsa lege praecipuum commemorari decalogum, idest *decem* praecepta legis... Haec *decem* praecepta nemo implet viribus suis nisi adiuvetur *gratia* Dei»[3].

1 *Mtt.* 19, 16-19.
2 *Rom.* 2, 14.
3 S. Augustinus, *Sermo 248*, n. 4, cap. 4 et 5, ML. 38, 1160.

Non tamen cum exclusione legis Novae, idest pefectionis quam Lex Nova eis attulit, *per reductionem ad duo praecepta caritatis*, in quibus universa lex pendet et prophetae, sed potius *eam includendo;* et sic sub una formula praeceptorum legis includuntur praecepta *naturalia* Decalogi, quae pertinent ad legem divinam *naturalem*, et praecepta *connaturalia* ordinis supernaturalis, quae sunt de actibus virtutum theologicarum et moralium infusarum, ideoque sunt vere supernaturalia[1] et ad legem divinam supernaturalem spectant.

208.Haec autem *adimpletio praeceptorum legis divinae* in isto sensu accepta, *continet multa*, quae necesse est explicare, ut sensus profundus quaestionis rite percipiatur, et reduci possunt ad duo capita, scilicet ad conceptum *praecepti* et ad conceptum *adimpletionis* praecepti.

209. a) *Ex parte praeceptorum legis.* Recolendum est ergo quod praecepta legis sunt de actibus virtutum, et consequenter sicut sunt actus virtutum ita sunt praecepta et ita est lex. *Virtutes* autem, quae ad vitam moralem directe spectant —nam mere intellectuales non omnino intrant vitam moralem— sunt duplicis generis, scilicet aliae sunt *morales*, quae essentialiter versantur circa media; aliae sunt *theologales*, quae essentialiter versantur circa ipsum finem supernaturalem, nam circa ipsum finem naturalem non datur virtus, sed ipsa inclinatio naturae.

Morales autem sunt duplicis ordinis: aliae sunt *naturales vel acquisitae*, scilicet quatuor virtutes cardinales cum earum adnexis, prout recta ratione naturali regulantur in ordine ad finem naturalem seu beatitudinem naturalem obtinendam; aliae sunt *supernaturales vel infusae*, nempe proportionales virtutes cardinales cum earum adnexis, secundum quod divina ratione regulantur in ordine ad beatitudinem supernaturalem adipiscendam.

[1] S. Thomas II-II, 57, 2 ad 3, cum commentariis Bañezii ad *h. l.*

Theologales etiam sunt duplicis categoriae: quaedam enim, ut fides et spes, possunt esse *informes*, hoc est, sine gratia sanctificante et sine caritate; alia vero, scilicet caritas *semper est formata* et numquam potest esse informis, eo quod ipsamet est essentialiter forma virtutum.

Actus virtutum moralium *acquisitarum* distinguuntur ab Aristotele in actus *imperfectos*, qui praecedunt habitum virtutis et fieri possunt a non habente virtutem; et in actus *perfectos*, qui fiunt ab habente habitum virtutis. Quae distinctio postea appellata est a peripateticis actus virtutis *materialiter* tantum et actus virtutis *formaliter* seu actus *virtuosus*, eo fere modo quo distinguitur actus *hominis* et actus *humanus*.

Et quia materia *substat* formae, forma autem in casu praesenti est *modus* seu *qualitas* procedens ex habitu virtutis, qui qualitas quaedam est, veluti effectus *formalis* eius, ideo finaliter actus virtutis imperfectus seu materialiter sumptus, appellatus est actus virtutis *quoad substantiam tantum*, quia *substat* modo virtuoso et est naturaliter prior et potest esse sine tali modo virtuoso, eo fere modo quo materia *substat* formae in rebus corporalibus; actus vero *virtuosus* seu perfectus et formaliter dictus, appellatus est actus virtutis *quoad modum*, scilicet virtuosum seu proprium habitus virtutis.

Quae quidem distinctio *in hoc ordine* est omnino clara et fundata et *realis*, quia substantia seu materia et modus seu forma possunt ab invicem separari, eo quod potest dari actus bonus quoad substantiam tantum sine modo virtuoso, licet non possit dari modus seu forma virtuosa sine substantia actus boni.

210. Sed *nec substantia nec modus seu forma stant in indivisibili*, quia magis et minus suscipiunt.

Substantia enim vel materia actus virtutis acquisitae dupliciter sumitur: uno modo, *mere physice vel psychologice*, prout idem est ac actus hominis; alio modo, *moraliter*, prout

scilicet procedit a voluntate deliberata, seu cum perfecta cognitione vel advertentia rationis, et cum perfecta libertate seu electione, quod solet dici *scienter et prudenter*, et est idem ac actus humanus. Et manifestum est quod substantia secundo modo accepta se habet ad substantiam primo modo sumptam ut modus ad rem seu ut forma ad materiam. At non est satis habere perfectam cognitionem et libertatem ut actus ille sit *virtutis*, sed debet esse insuper actus *bonus seu honestus* secundum speciem suam ex obiecto et debito fine et secundum propria eius accidentia, ex debitis circumstantiis; quae quidem fontes bonitatis se habent ex additione vel secundum prius et posterius, ut in tractatu de moralitate dictum est[1], ita quidem ut primo loco sit bonitas ex obiecto, deinde ex proprio fine seu recta intentione operantis et tandem ex ceteris circumstantiis. Et haec forma bonitatis, quae accedit formae moralitatis, sicut haec accedit formae psychologicae, omnino requiritur ad *veram substantiam* actus virtutis[2].

Modus autem *proprius virtutis in quantum est virtus* est quod actus iste bonus ex debito obiecto et fine et circumstantiis, *perfecte* procedat a potentia operativa et *perfecte* attingat proprium obiectum, quod quidem totum reducitur ad hoc ut procedat *connaturaliter seu ex habitu*, qui est veluti secunda natura, scilicet faciliter, uniformiter, constanter seu perseveranter et delectabiliter, modo simili sicut procedunt operationes naturales naturae; et iste est vere *modus virtuosus* operandi, ex quo oritur operatio perfecta.

Quae quidem *forma virtutis* in ordine naturali est saltem triplex: una *constitutiva*, ex propria ratione virtutis elicitivae illius actus per ordinem ad proprium et formale obiectum; aliae vero duae sunt potius *completivae* et perfectivae eius, quae subordinate sunt informatio iustitiae legalis seu

[1] I-II, q. 18.
[2] Cf. *II Sent.*, dist. 41, q. 1, a. 2.

generalis et prudentiae, quarum prudentia se habet ut *dirigens*, iustitia vero legalis se habet ut applicans seu *active utens*. Unde apparet quod ista etiam forma seu modus virtutis acquisitae non stat in indivisibili, sed latitudienm quandam praesefert[1].

Se habet ergo esse morale ad esse pure psychologicum ut qualitas vel modus ad substantiam. Et sic habetur: a) esse mere psychologicum; b) esse morale imperfectum vel sine virtute; c) esse morale perfectum seu virtuosum aut cum virtute et ex virtute. Vel etiam: a) actus psychologice humanus; b) actus moraliter humanus et virtutis; c) actus moraliter humanus et a virtute seu virtuosus. Substantia autem actus mere psychologice sumpta sumitur in sensu improprio et mere materiali; nam substantia vel materia proprie sumpta debet esse commensurata formae et eiusdem ordinis ac ipsa.

211. Et haec dicta sint sistendo *in ordine mere naturali vel philosophico*. Nam si has virtutes morales naturales seu acquisitas consideremus in habente caritatem, totum id quod naturale est, se habet ut materiale respectu supernaturalium virtutum advenientium, quae se habent ut formale, et sic *quasi substantia* est virtus naturalis, *quasi modus* est id quod perfectionis advenit ex praesentia virtutum infusarum; et iste modus vel forma supernaturalis est quadruplex ad minus, nempe: a) ex virtute infusa correspondenti; b) ex iustitia legali infusa; c) ex prudentia infusa; d) et tandem ex caritate, quae omnia informat.

Theologi ergo, postquam congnoverunt dari virtutes morales infusas vel supernaturales, hanc distinctionem inter actum virtutis quoad *substantiam* et actum virtutis quoad *modum* extenderunt ad eas, eo quod natura et gratia proportionales sunt; cum periculo tamen aequivocationis ac si

[1] Cf. I-II, 100, 9.

esset proportio quaedam continua inter utrumque ordinem, et non potius mera proportionalitas absque vera continuatione. Itaque, secundum theologos, qui non admittunt virtutes morales per se infusas vel supernaturales, actus virtutis moralis est ipsemet actus virtutis supernaturalis quoad substantiam, qui ideo est essentialiter naturalis; modus autem supernaturalis extrinsecus et accidentaliter advenit ex directione superiori gratiae in finem supernaturalem, et ita est supernaturalitas extrinseca tantum et accidentalis vel quoad modum ex causa et fine supernaturali. Et ita rem intelligunt multi ex nominalibus et, post Molinam, maior etiam pars theologorum Societatis Iesu.

At secundum S. Thomam, ordo naturalis et supernaturalis sunt essentialiter differentes et impermixti, et ideo non potest dari proportio continua et permutata inter naturam et gratiam, quasi unus terminus *communis* esset pro utraque; sed unice dari potest *proportionalitas*. Proportionaliter enim se habent in ordine naturali substantia actus mere psychologice sumpti, substantia moraliter sumpta et modus, et in ordine supernaturali substantia actus mere naturaliter sumpti, substantia actus supernaturalis et modus eius. Et sic actus virtutis infusae moralis *quoad substantiam* non est ipse actus naturalis virtutis acquisitae, sed debet esse necessario actus supernaturalis terminatus ad proprium obiectum formale supernaturale; quae substantia coincidit cum modo proprio constitutivo talis virtutis; sed dari possunt *modi* vel *formae* complentes et perficientes eam, scilicet ex iustitia legali infusa, ex prudentia infusa et maxime ex caritate. Et haec est vera et fundata theologia[1]. Si enim alia positio teneretur, deberet negari consequenter exsistentia virtutum moralium infusarum, quia essent ipsaemet virtutes naturales seu acquisitae extrinsecus perfectae per ordinem supernaturalem.

[1] Cf. I-II, 63, 4.

212. Denique theologi suo modo applicaverunt eamdem distinctionem ad *virtutes theologicas*, cum eodem etiam periculo aequivocationis. Nam iuxta quosdam theologos actus virtutum theologicarum *quoad substantiam* sunt actus mere naturales circa ipsum Deum, quibus scilicet naturaliter credimus quae Deus revelavit et speramus quae Deus promissit et diligimus Deum dilectione naturali, qui sunt actus fidei acquisitae et spei acquisitae et caritatis acquisitae, et eodem iure fieri possunt naturaliter seu per solas vires naturae actus attritionis et contritionis quoad meram substantiam actus. Quoad *modum* vero essent iidem actus prout ex gratia Dei cooperante cum natura nostra per concursum simultaneum, procederent, et in ordine ad finem supernaturalem vitae aeternae; qui quidem modus accidentalis et extrinsecus est, eodem modo sicut de modo supernaturali virtutum moralium.

Sed iuxta veram theologiam. S. Thomae, actus virtutum theologalium *quoad substantiam* debent esse actus intrinsece supernaturales et versare circa obiectum formale intrinsece supernaturale, et non mere circa idem materiale obiectum.

Sed, ut supra notavimus, istae virtutes et consequenter actus earum, sunt duplicis categoriae: aliae, possunt esse informes, scilicet fides et spes, et in eis differt realiter *substantia* actus, qui versatur circa proprium et formale earum obiectum et habet eodem iure modum proprium et constitutivum eius, et *forma* seu modus *meritorius*, qui advenit ei ex coniunctione cum caritate; sed in caritate, cum sit ipsa essentialiter forma omnium, non distinguitur substantia actus et modus eius, sed necessario actus eius est semper formatus et meritorius vitae aeternae, nisi formationem alterius generis ponas, scilicet ex parte originis vel radicis, quae est gratia sanctificans, quae tamen non est virtus.

Similiter etiam virtutes morales infusae nequeunt esse informes, et ideo in eis distinguitur quidem substantia actus et modus meritorius ex caritate, at nequeunt ab invicem separari.

213. Quia ergo praecepta legis sunt essentialiter de actibus virtutum, apparet evidenter quod sermo potest esse aut de praeceptis *naturalibus* legis naturalis, quae sunt de actibus virtutum moralium *acquisitarum*, et reducuntur ad *decem praecepta* Decalogi; aut de praeceptis *supernaturalibus* legis supernaturalis, quae essentialiter sunt de actibus virtutum moralium infusarum quasi de substantia legis, et sunt ipsamet *decem praecepta* prout cadunt circa virtutes morales infusas, et de actibus virtutum theologalium, non quasi de substantta legis, sed quasi de praeambulis ad legem, quae necessario imbibuntur in ipsis praeceptis legis.

Oportet igitur caute vitare aequivocationem in hoc quod dicitur *decem praecepta* Decalogi, ac si unice ageretur de solis praeceptis naturalibus cum exclusione praeceptorum supernatulium correspondentium; nam sub eadem formula iste duplex sensus radicaliter distinctus continetur.

Praeter istam distinctionem *intensivam* seu *qualitativam* praeceptorum naturalium et supernaturalium, attendenda est distinctio quasi *extensiva* seu *quantitativa* utriusque generis praeceptorum. Possunt enim considerari *omnia* praecepta simul seu collective, vel *singula* praecepta separatim seu distributive,et quidem aut *facilia* observatu, aut *difficilia* observatu.

213. β) *Ex parte adimpletionis praeceptorum.* Consequenter, cum adimpletio praeceptorum respondere debeat ipsis praeceptis adimplendis,etiam haec adimpletio multa continet. Et quidem, cum adimpletio sit actus vel opus, ex unaparte appellat praecepta legis adimplenda, ex alia vero appelat actus virtutum correspondentium. Considerantur autem maxime praecepta affirmativa, quae opere positivo adimplentur; negative vero, quae secundario sunt, tanguntur postea, articulo octavo, quando agetur de vitatione peccatorum sine gratia, licet tamen utraque hic considerentur, quia de utrisqe fit sermo in Decalogo.

Respectu ergo *praeceptorum* ádimpletio potest esse aut praeceptorum *naturalium*, aut praeceptorum *supernaturalium*; et quidem utrobique aut *totius collectionis* praeceptorum, aut *partis* tantum eius, scilicet alicuius *vel* aliquorum distributive, et non omnium.

Respectu vero *ipsius adimpletionis* seu operis boni quo impletur praeceptum, potest considerari aut *quasi intensive*, de adimpletione praecepti *quoad substantiam* actus tantum, sive agatur de naturali praecepto sive de supernaturali; et *quoad substantiam et modum simul*, secundum diversum sensum substantiae et modi, quem modo expendimus; aut *quasi extensive*, sive agatur de adimpletione quoad substantiam vel quoad modum, scilicet respectu *temporis*, scilicet aut diu seu per longum tempus, aut per parum temporis, non mathematice, sed moraliter sumendi.

Inter quas distinctiones maxime fundamentalis et primaria est inter adimpletionem praeceptorum legis quoad substantiam tantum et quoad substantiam et modum simul, quia haec tangit ipsam radicem seu essentiam actus boni seu moralis: observare enim quoad substantiam tantum est observare quoad materiam tantum, observare quoad modum est observare quoad formam; aliae vero sive de numero praeceptorum observandorum sive de duratione talis observantiae, licet sit maxime retinenda, est tamen magis secundaria, quia versatur circa magis accidentalia. Eam autem esse fundatam, maxime quantum ad modum supremum, qui est modus meritorius, apparet ex damnatione sequentis propositionis Baii: «Celebris illa doctorum distinctio, divinae legis mandata bifariam impleri, altero modo quantum ad praeceptorum operum *substantiam tantum*, altero quantum ad certum quemdam *modum*, videlicet secundum quod valeant operantem perducere ad regnum aeternum, hoc est, ad modum meritorium, commentitia est et explodenda» [1].

[1] S. Pius V, Bulla «*Ex omnibus afflictionibus*», Denz. 1061.

Inde ergo apparet foecunditas et difficultas quaestionis huius.

B. *Divisio quaestionis*

215. Itaque secundum dicta et proportionaliter ad modum quo in praecedentibus articulis consideravimus naturalia et supernaturalia, in hoc etiam duo erunt separatim discutienda: 1.°, necessitas gratiae ad servanda praecepta supernaturalia legis supernaturalis; 2.°, necessitas gratiae ad servanda praecepta naturalia legis naturalis.

Quia vero haec distinctio naturalium et supernaturalium praeceptorum nondum apparuit tempore pelagianismi, sicut neque illa inter adimpletionem quoad substantiam et modum, ideo globatim et absolute sumendo totam legem divinam et adimpletionem eius, in primis veritatem catholicam in hoc sensu contra pelagianos vindicabimus; et sic erunt tres partes in hoc articulo. Unde agendum est, primo, secundum fidem catholicam; secundo, secundum theologiam, et quidem prius quoad supernaturalia praecepta, et dein quoad naturalia legis divinae. Est ergo duplex sensus fundamentalis tituli quaestionis: dogmaticus, ex Scriptura et documentis Ecclesiae; et theologicus, ex speculationibus scientiae theologicae; et inde naturaliter sequitur divisio quaestionis.

§ II
DE NECESSITATE GRATIAE AD IMPLETIONEM LEGIS DIVINAE SECUNDUM FIDEN

216. Hac ergo in re est duplex haeresis radicaliter opposita: una, *pelagianorum*, iusta quos homo per solas vires naturales liberi arbitrii potest *perfecte* observare totam legem per totam vitam sine ulla gratia interiori supernaturali; quod si haec detur aliquando non est dicenda simpliciter necessaria, sed solum ad maiorem facilitatem, et hac observatione legis homo pervenire potest ad vitam aeternam.

Ex adverso, *protestantes et iansenistae* dixerunt hominem lapsum per proprias vires naturales nullum opus bonum servare posse —in quo convenit cum eis etiam Baius— quia homo peccator nullum opus bonum morale facere potest; sed neque per gratiam Dei posse hominem, etiam iustificatum, omnia divina praecepta implere. Consequenter doctrina horum est: homo non potest observare totam legem divinam neque per gratiam Dei.

Doctrina vero *catholica* media incedit inter has duas haereses, docens ex una parte contra Pelagium, hominem per solas vires naturales sine gratia interiori non posse *totam* legem Dei *perfecte* implere per totam vitam, et ex alia contra protestantes et semiprotestantes affirmans hominem adiutum gratia Dei posse *perfecte* implere *totam* legem divinam.

217. CONCLUSIO PRIMA: *Homo prout nunc invenitur de facto non potest sine gratia Dei interiori servare totam legem divinam sensu perfecto et completo per totam vitam.*

Nota. Sumitur lex divina et observatio eius eo sensu quo sumitur a Scripturis, specialiter in Evangelio et in Epistolis paulinis; quo etiam sensu sumebatur a pelagianis et ab Augustino, et ab antiquis Ecclesiae Conciliis. Postea vero, currentibus saeculis, pro maiori explicatione theologica introductae sunt distinctiones quaedam, de quibus supra aliquid dictum est et postea amplius dicetur, quae non sunt directe ad dogma pertinentes. Unde statu quaestionis aliquo modo immutato, mirum non est si postea, inde a saeculo XVI, non conveniant theologi in assignanda nota qua haec propositio teneri debeat. Medina tenet esse de fide contra pelagianos [1],

[1] B. Medina, *h. l.* dub. 2, concl. tertia, edit. cit. p. 780 b.

et clarius Alvarez[1], quos recenter imitantur Perrone et Billot[2]; alii e contra, ut Ripalda, tenent hanc propositionem «nulla theologica censura dignam esse»[3]; denique, Suarez, quem sequuntur Salmanticenses[4] et ordinarie moderni manualistae, affirmat «esse conclusionem theologicam adeo certam, ut contraria non solum iam temeraria sit, sed etiam errori proxima»[5].

Nos autem sumimus legem et adimpletionem eius in sensu pleno et perfecto, ut fontes revelationis sumunt, et in hoc sensu negari nequit propositionem esse de fide definita contra pelagianos.

218. *Probatur*, 1.°, ex auctoritate Ecclesiae, Scripturae et Patrum; 2.°, ex ratione theologica.

219. A) *Ex auctoritate.* a) *Concilium Carthaginense* docet expresse sub anathematis poena, esse ex gratia Dei non solum *intelligentiam* seu *cognitionem* mandatorum, «ut sciamus quid appetere, quid vitare debeamus», sed etiam «per illam nobis praestari ut, quod faciendum cognoverimus, *etiam facere diligamus atque valeamus*»[6].

«Item placuit —addit idem Concilium— ut quicumque dixerit ideo nobis dari iustificationis gratiam ut, quod facere per liberum iubemur arbitrium, *facilius* possimus implere per gratiam, tamquam et si gratia non daretur, *non quidem facile*, sed tamen possimus etiam sine illa *implere divina mandata*, a. s. De frustibus enim mandatorum Dominus loquebatur, ubi non ait: sine me *difficilius* potestis facere,

[1] D. Alvarez, *De Auxiliis*, disp. 54, concl. 2, n. 10, edit. cit. p. 381 b.
[2] L. Billot, *h. l.*, thesis 2, § 2, p. 75.
[3] Ripalda, *De ente supernaturali*, Lib. V, disp. 114, sect. 19, n. 179, edit. Vives, 1871, t. IV, p. 282 b.
[4] Salmanticenses, *h. l.* disp. 2, dub. 5, n. 164, edit. cit. t. 9, p. 227 b.
[5] F. Suarez, *De gratia*, lib. I, cap. 26, n. 12, edit. cit. t. 7, p. 510 b.
[6] Concilium Carthaginense, Denz. 104.

sed ait: sine me *nihil* potestis facere»[1]. Quae quidem postea repetit S. Coelestinus I, in suo «Indiculo»[2].

Similiter Concilium Arausicanum II docet: «Sicut iis qui volentes *in lege* iustificari et a gratia exciderunt, verissime dicit Apostolus: si *ex lege* iustitia est, ergo Christus gratia mortuus est (Gal. 2, 21), sic et iis qui gratiam, quam commendat et percipit fides Christi, putant esse *naturam*, verissime dicitur: si *per naturam* iustitia est, ergo Christus gratis mortuus est. Iam hic enim erat lex, et non iustificabat; iam hic erat et natura, et non iustificabat. Ideo Christus non gratis mortuus est, ut *et lex per illum impleretur*, qui dixit: non veni legem solvere, sed adimplere (Mtt. 5, 17), et *ut natura per Adam perdita, per illum repararetur*, qui dixit venisse se quaerere et salvare quod perierat (Luc. 19, 10)»[3]. Quod postea aequivalenter repetit Concilium Tridentinum[4].

220 b) *Scriptura Novi Testamenti*, praesertim in Epistolis Pauli, tota est in vindicanda necessitate redemptionis Christi et gratiae eius ad salutem, et consequenter in ostendenda impotentia solius Legis quantum ad litteram et solius naturae ad salutem nostram obtinendam. Et tamen simul verum est: «Si vis ad vitam ingredi, *serva* mandata»[5]. In sola Epistola ad Romanos ostendit Paulus damnationem *gentilium* per solam naturam (cap. 1), qui evanuerunt in cogitationibus suis; et *iudaeorum* per solam legem, quam litteraliter retinebant, sed opera non complebant (cap. 2). Unde eos redarguit dicens: «Qui ergo alium doces, teipsum non doces; qui praedicas non furandum furaris; qui dicis non moechandum moecharis; qui abominaris idola, sacrilegium facis; qui in lege gloriaris, per praevaricationem legis Deum

[1] *Ibidem*, Denz. 105.
[2] S. Coelestinus I, *Indiculus*, nn. 137-138.
[3] Concilium Arausicanum II, Denz. 194.
[4] Concilium Tridentinum, Ses. 6, c. 1, Denz. 793.
[5] *Mtt.* 19, 17.

inhonoras»[1]. Et *nomine iudaeorum* ait alibi: «Eramus enim aliquando et nos insipientes, increduli, errantes, servientes desideriis et voluptatibus variis, in malitia et invidia agentes, odibiles, odientes invicem»[2].

Nomine denique omnium, et iudaeorum et gentilium, ait idem Apostolus: «Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis. Infelix ego homo! quis me liberabit de corpora mortis huius? *Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum*»[3]

221. c) *Patres* idem docent. *S. Innocentius I* ad Patres Concilii Carthaginensis scribit de pelagianis: «Ecce homines qui non posuerunt hominem sibi posse sufficere, nec gratia hunc egere divina, qua privatus, necesse est diaboli laqueis irretitus occumbat, dum ad *omnia* vitae perficienda *mandata,* sola tantummodo libertate contendat. *O gravissimarum mentium perversa doctrina!*»[4].

S. Augustinus ad Hilarium scribit: «Illud vero quod dicunt sufficere homini liberum arbitrium ad dominica praecepta implenda, etiamsi Dei gratia et Spiritus Sancti dono ad opera bona non adiuvetur, *omnino anathematizandum est et omnibus exsecrationibus detestandum.* Qui enim hoc asserunt, a gratia Dei penitus alieni sunt, quia ignorantes Dei iustitiam, sicut de iudaeis dicit Apostolus, et suam volentes constituere, iustitiae Dei non sunt subiecti. Plenitudo quippe legis non est nisi caritas; et utique caritas Dei diffusa est in cordibus nostris, non per nos ipsos, nec viribus propriae voluntatis, sed per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis»[5].

---

1 *Rom.* 2, 21-23.
2 *Tit.* 3, 3.
3 *Rom.* 7, 23-25.
4 S. INNOCENTIUS I, *ad Patres Concilii Carthaginensis,* inter epistolas S. Augustini, epistola 162, n. 3, ML 33, 705.
5 S. AUGUSTINUS, *Epistola 157,* cap. 2, n. 4, ML. 33, 675.

Quod et practice ostendit ex ipsa Scriptura, dum paulo post prosequitur: «nam ut interim omittamus legis multa praecepta et hoc inde commemoremur quod ad commemorandum elegit Apostolus cum dicit lex: non concupisces (Rom. 7, 7), quid videtur aliud imperare nisi ab illicitis cupiditatibus continentiam? Animus quippe velut pondere, amore fertur quocumque fertur. Iubemur itaque retrahere de pondere cupiditatis, quod accedat ad pondus caritatis, donec illud consumatur, hoc perficiatur. Plenitudo enim legis est caritas. Et tamen de ipsa continentia vide quid scriptum sit: «et cum scirem —inquit— quia nemo potest esse continens nisi Deus det, et hoc ipsum erat sapientiae, scire cuius esset hoc donum, adii Dominum et deprecatus sum illum» (Sap. 8, 21). Numquid dixit: et cum scirem quia nemo potest esse continens nisi per proprium liberum arbitrium, et hoc ipsum erat sapientiae, scire a meipso esse hoc bonum? Non plane hoc dixit, quod quidem in sua vanitate dicunt; sed quod fuit in Sanctae Scripturae veritate dicendum: «Cum scirem —inquit— quod nemo potest esse continens, nisi Deus det». Iubet ergo Deus continentiam, et dat continentiam, iubet per legem, dat per gratiam; iubet per litteram, dat per Spiritum. Lex enim sine gratia facit abundare delictum, et littera sine spiritu occidit. Iubet ideo, ut facere iussa conati et nostra infirmitate sub lege fatigati, adiutorium gratiae poscere noverimus, et si quid facere potuerimus operis boni, ei quid adiuvat non simus ingrati: hoc et iste facit. Id enim eum sapientia docuit, cuius esset hoc donum. Neque enim voluntatis arbitrium ideo tollitur quia iuvatur, sed ideo iuvatur quia non tollitur»[1].

Unde concludit idem Augustinus alibi: «Omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt, idest iudaei tales facti sunt quales et gentes, de quibus supra dictum est: non est qui faciat bonum, non est usque ad unum»[2].

Et similiter alii Patres, qui in infinitum citari possent.

---

1 *Ibidem,* nn. 9-10.
2 S. AUGUSTINUS, *In Psalm. 13,* v. 3, n. 4, ML 36, 142.

222. B) *Ex ratione theologica.* Posse perfecte implere omnia praecepta divinae legis sine gratia interiori idem est ac posse velle et facere perfecte totum bonum morale naturale et supernaturale sine gratia Dei interiori. Atqui homo, maxime post lapsum, non potest velle et facere perfecte totum bonum morale naturale et supernaturale per proprias vires sine gratia, ut dictum est articulo secundo. Ergo homo per proprias vires sine gratia, interiori non potest perfecte implere omnia praecepta legis.

Maior constat, quia in lege divina non solum continentur praecepta moralia, quae simul sunt naturalia, sed maxime continentur praecepta supernaturalia, quia continentur praecepta de dilectione Dei et proximi, in quibus universa lex pendet et prophetae, et illa duo praecepta sunt praecepta caritatis ideoque maxime supernaturalia.

Item: qui perfecte servat totam legem, consequitur vitam aeternam iuxta illud: si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Atqui nullus sine gratia consequitur vidam aeternam per solas vires naturales, secundum illud: gratia Dei vita aeterna[1]. Ergo nullus sine gratia Dei potest per proprias vires naturales perfecte servare totam legem.

223. CONCLUSIO SECUNDA: *Homo, etiam lapsus, per gratiam Dei potest perfecte servare totam legem divinam.* Est etiam *de fide catholica.*

224. *Probatur:*

A) *Auctoritate.* a) *Auctoritate Ecclesiae* dicentis in Concilio Arausicano II: «Hoc etiam *secundum fidem catholicam* credimus quod, accepta per baptismum gratia, *omnes baptizati,* Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem animae pertinent, *possint et debeant,* si fideliter laborare voluerint,

[1] *Rom.* 6, 23.

adimplere»[1]. Ad salutem autem animae pertinet servare mandata divina secundum illud: «si vis ad vitam ingrendi, serva mandata»[2].

Clarius autem et uberius Concilium Tridentinum contra protestantes docet: «Nemo autem, quantumvis iustificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet; nemo temeraria illa et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti, Dei praecepta homini *iustificato* ad observandum esse *impossibilia;* nam Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis et adiuvat ut possis. Cuius mandata gravia non sunt (I Joan. 5, 3), cuius iugum suave est et onus leve (Mtt. 11, 30); qui enim sunt filii Dei, Christum diligunt, qui autem diligunt eum, ut ipsemet testatur (Joan. 14, 23), servant sermones eius, quod utique *cum divino auxilio praestare possunt»*[3].

Itaque, «si quis dixerit Dei praecepta homini, etiam *iustificato,* et sub gratia constituto, esse ad observandum *impossibilia,* A. S.»[4]. «Definitiva haec sententia, Deum homini nihil impossibile praecipisse, falso tribuitur Augustino, cum Pelagii sit»[5]. Et Innocentius X damnavit sequentem propositionem Iansenii: «Aliqua Dei praecepta hominibus iustis volentibus et conantibus, secundum praesentes quas habent vires, sunt impossibilia: deest quoque illis gratia qua possibilia fiant»[6].

225. b) *Sacra Scriptura* idem saepe inculcat. In Deuteronomio legimus: «Mandatum hoc, quod ego praecipio tibi hodie, *non supra te est,* neque procul positum, nec in coelo situm, ut possis dicere: quis nostrum valet ad coelum ascendere ut deferat illud ad nos, et audiamus atque opere com-

[1] Concilium Arausicanum II, Denz. 200.
[2] *Mtt.* 19, 17.
[3] Concilium Tridentinum, Ses. 6, cap. 11, Denz. 804.
[4] Concilium Tridentinum, ses. 6, can. 18, Denz. 828.
[5] S. Puis V, *Ex omnibus afflictionibus,* 54, Denz. 1054.
[6] Innocentius X, Denz. 1092.

pleamus? Neque *trans mare* positum, ut causeris et dicas: quis ex nobis poterit transfretare mare, et illud ad nos usque deferre: ut possimus audire et facere quod praeceptum est? Sed *iuxta te* est sermo valde, in ore tuo et in corde tuo, et facias illum»[1].

Potentiam ex gratia Dei ostendit Dominus dicens per Ezechielem: «Dabo vobis cor novum et spiritum novum ponam in medio vestri, et auferam cor lapideum de carne vestra et dabo vobis cor carneum; et spiritum novum ponam in medio vestri, et *faciam ut in praeceptis meis ambuletis, et iudicia mea custodiatis et operemini*»[2].

Homo ergo Dei gratia adiutus vere est *omnipotens* et vere cum Paulo Apostolo dicit: «*omnia possum* in eo qui me confortat»[3].

226. c) *Patres* denique nihil eloquentius praedicant: Praeter Augustinum, ex quo verba quaedam sumpsit Concilium Tridentinum[4], quae supra retulimus, et alios plures, satis sit haec verba Hieronymi adferre: «Multi praecepta Dei imbecillitate sua, non sanctorum viribus aestimantes, putant esse impossibilia, quae praecepta sunt, et dicunt sufficere virtutibus non odisse inimicos; ceterum diligere plus praecipi quam humana natura patiatur. Sciendum est ergo *Christum non impossibilia praecipere, sed perfecta*»[5].

227. B) *Ratione theologica*, quam adhibet S. Doctor in II Sent., dist. 28, art. 3, arg. 2 sed contra: «Deus non est magis crudelis quam homo. Sed homini imputatur in crudelitatem, si obligat aliquem per praeceptum ad id quod implere non possit. Ergo hoc de Deo nullo modo est aestimandum». Unde axiomata theologica: lex non est de impossibili; ad impossibile nemo tenetur; Deus impossibilia non iubet.

---

1 *Deut.* 30, 11-14.
2 *Ezech.* 36, 26-27.
3 *Phil.* 4, 13.
4 Concilium Tridentinum, Ses. 6, c. 11, Denz. 804.
5 S. Hieronymus, *Lib. I in Matt.*, cap. 5, 43-44, ML. 26, 41.

Itaque patet quod, secundum fidem catholicam, sunt firmiter tenenda haec duo simul: a) homo, prout nunc est, non potest sine gratia interiori servare perfecte totam legem divinam; b) homo, prout nunc est, per gratiam Dei, quae ei numquam deest, servare potest perfecte totam legem divinam.

§ III

DE NECESSITATE GRATIAE AD IMPLETIONEM DIVINAE LEGIS SEGUNDUM THEOLOGIAM

A. *Historia quaestionis*

228. Hoc ergo dato, quod homo non possit totam legem perfecte implere sine gratia, theologi conati sunt explicare vim et sensum huius imposssibilitatis. Ex una parte enim videbant quod homo sine gratia, idest sive peccator fidelis sive etiam infidelis, non semper in omni suo actu peccat, et consequenter non semper agit contra praecepta legis; ex quo surgebat pro illis quaestio quomodo praecepta legis cadebant sub vi praeceptiva legis divinae, utrum quoad substantiam operis tantum an etiam quoad modum, intelligendo per modum, illum qui proprius est caritatis, scilicet modum meritorium; nam si etiam iste modus cadebat sub praecepto, tunc qui non habet caritatem —et est omnis peccator— non servat talem modum, et consequenter peccaret in omni suo opere. Vi ergo prioris affirmationis, necessario sequebatur altera de distinctione inter substantiam operis boni et modum eius meritorium, nempe inter opus moraliter bonum et opus meritorium. Unde quaestionem ponebant hoc modo: «utrum teneamur implere decalogum solum quoad opera quae sonant praecepta, an teneamur im-

plere decalogum quoad opus et modum operis, ut in caritate faciamus»[1].

Et post diversa tentamina solutionis huius praeviae quaestionis[2] finaliter pervenerunt ad hoc ut dicerent modum caritatis seu meritorium non cadere sub praecepto divinae legis quantum ad illa opera quae non sunt caritatis, bene vero sub speciali praecepto ipsius caritatis.

Itaque, primo, certum est quod non peccat omni suo actu; secundo, ex revelatione caritas est virtus seu habitus; tertio, ex philosophia Aristotelis opus quoad substantiam procedit a nuda potentia sine habitu, ab habitu vero procedit quoad modum; quarto, ergo sine caritate impleri possunt praecepta quoad substantiam, et a sola caritate implentur quoad modum[3].

Ex alia vero parte, propter textum Pauli ad Rom. 2, 14, quod gentes naturaliter, ea quae *legis* sunt, faciunt, decalogum reduxerunt quantum ad eius substantiam, ad praecepta legis naturalis, in quibus manifeste apparet differentia inter substantiam operis et modum caritatis seu meritorium. Imo et ipsum praeceptum de dilectione Dei super omnia, quantum ad ipsam substantiam dilectionis, reducebant ad legem naturalem, ut vidimus relate ad articulum praecedentem.

229. Sic ergo radix impossibilitatis adimpletionis legis divinae venit ex modo caritatis seu meritorio, non ex substantia operis exercendi; et sic merito damnati sunt pelagiani qui «intelligebant quod (praecepta omnia legis) *simpliciter* impleri possint (sine gratia) secundum quod sunt *efficacia*

---

1 S. Albertus Magnus, *III Sent.*, dist. 36, art. 6, edit. cit. t. 28, p. 676 a.

2 Ut videre est in S. Alberto Magno *in III Sent.*, loco citato, ubi quatuor positiones refert, quas manifeste reproducit S. Thomas in *III Sent.*, dist. 36, art. 6, et ad duas reducit finaliter in hac I-II, q. 100, art. 10.

3 Cf. S. Thomam, *III Sent.*, dist. 23, q. 3, art. 2; art. 3, qla. 2; *Quodlib. VI*, a. 6; *IV Sent.*, dist. 49, q. 1, art. 2, qla. 2 ad 2, pro substantia et modo in habitu.

ad vitam aeternam *promerendam*»[1]; at quantum ad substantiam operis potest homo totam legem implere sine gratia interiori; et quidem non solum quantum ad praecepta de virtutibus moralibus, verum etiam quantum ad praecepta de virtutibus theologicis, incluso praecepto de actu caritatis, quia omnes isti actus sunt naturales quoad substantiam operis.

Ita magni theologi saeculi XIII, ut S. Albertus Magnus, S. Bonaventura et S. Thomas iunior.

230. Sic enim scribit *S. Albertus Magnus:* «Si forma est in praecepto, quae forma a Doctoribus dicitur esse caritas, tunc non est in potestate nostra implere divina mandata... Si autem secundum aliam opinionem, forma non est in praecepto, tunc possumus mandata Dei implere, sed non habebimus meritum vitae aeternae, sed evitabimus poenam»[2].

Quantum vero ad praeceptum de dilectione Dei super omnia, videtur dicere quod homo potest illud implere dilectione electiva quantum *ad substantiam* operis, quae est naturalis dilectio, non vero quantum ad modum seu formam eius caritativam, uti apparet ex II Sent., dist. 3, art. 18, ad 5, una cum II Sent. dist. 28, art. 1 ad 4, et quidem loquendo de homine in statu naturae lapsae. Nam in priori loco, respondens ad textum S. Bernardi de recurvitate naturae, quam exposuiumus articulo praecedenti, ait quod dilectione naturali ut deliberativa et inquisitiva honesti... potest (homo) aliquid diligere plus quam se, sicut multi fecerunt qui caritatem numquam habuerunt»; in secundo vero dicit quod «mandata dilectionis Dei et proximi, ad quae referuntur mandata Decalogi sicut ad *formam* qua implentur, non possumus implere, quia illa sunt de *forma* mandati potius

---

1 S. Thomas, *II Sent.*, dist. 28, expositio textus.

2 S. Albertus Magnus, *II Sent.*, dist. 28, art. 1, ad 4, edit. cit. t. 27, p. 485 a.

quam de mandato ipso»[1]. Item: «Amor naturalis simillimum habet actum cum actu caritatis quandoque, et ideo una videtur pro alia, scilicet dilectio naturalis pro gratuita»[2].

231. Similiter *S. Bonaventura* dicit quod «si loquamur de impletione mandatorum quantum ad *genus operis* (=quoad substantiam), sic per gratias gratis datas (=bona naturalia) contingit ea impleri, sicut per fidem mandatum de adoratione et per quamdam naturalem pietatem et devotionen mandatum de parentum honoratione, et sic de aliis»[3]. Et in responsionibus ad obiecta ait quod obiectiones probant «quod mandata Dei servari possunt absque gratia gratum faciente quantum ad *genus* operis; et hoc quidem verum est, nam potest homo mandatum illud: honora patrem tuum... absque gratia implere, ut sic vitet poenam. *Posset* etiam facere et alia mandata adiutus aliqua gratia gratis data, et non solum facere aliqua, quae videntur ardua, sed etiam pati terribilia»[4]. At non potest absque gratia gratum faciente ea implere quantum *ad intentionem mandantis et acceptationem divinam* (=quoad modum meritorium), «et hoc fuit quod Pelagius non consideravit, propter quod in errorem cecidit»[5].

Eodem modo S. Bonaventura admittit possibilitatem dilectionis naturalis Dei in natura lapsa, quae esset dilectio *acquisita* et veluti caritas quantum ad *substantiam* actus; quae a vera caritate differt ex parte modi diligendi Deum omnino super omnia[6]; et prior illa dilectio non est virtus, bene vero secunda[7], neque etiam est vera caritas, sicut fides

---

[1] S. Albertus Magnus, *II Sent.*, dist. 3, art. 18 ad 5; dist. 28, art. 1 ad 4, edit. cit., t. 27, pp. 98 b, 485 a.

[2] *I Sent.*, dist. 17, art. 5, edit. cit. t. 25, p. 473 b.

[3] S. Bonaventura, *II Sent.*, dist. 28, art. 1, q. 3, p. 680.

[4] *Ibidem*, ad 4 et 5, p. 681.

[5] *Ibidem*, corp. et ad 4 et 5.

[6] *I Sent.*, dist. 17, P. I, art. unic. q. 3, secunda ratio, p. 299.

[7] *III Sent.*, dist. 27, art. 1, q. 4, maxime ad obiecta, p. 600-602.

et spes informes sunt vera fides et vera spes, et in hoc differt dilectio a credulitate et exspectatione[1].

232. Denique *S. Thomas* hoc idem admittit, licet non sine quadam haesitatione et potius consentiendo positioni aliorum quam propriam exponendo, ut videtur. «Dicendum est ergo —concludit— quod praecepta legis quantum ad id quod directe sub praecepto cadit (=quoad substantiam operis) potest aliquis implere per liberum arbitrium sine gratia gratis data vel gratum faciente, si tamen gratia accipiatur pro aliquo habitu infuso, sed quantum ad intentionem legislatoris (=quoad modum caritatis) sine gratia impleri non possunt, quia donum caritatis non inest nobis ex nobis, sed a Deo infusum»[2]. Et quidem loquitur de homine lapso, ut patet ex toto contextu et manifeste ex resposione ad 5. Videtur tamen hoc proponere cum quadam timiditate, nam ad opinionem illorum simpliciter dicentium quod «modus (caritatis) nullo modo cadit sub praecepto, et quod homo sine caritate praeceptum legis implet», observat: «sed hoc videtur vicinum pelagianae haeresi, quae ponebat omnia praecepta sine gratia posse impleri»[3].

Etiam admittit quod «*praeceptum de dilectione Dei super omnia potest impleri a natura lapsa quantum ad substantiam operis*, licet non quantum ad modum meritorium; ait enim: «Sicut aliarum virtutum actus dupliciter considerari possunt, vel secundum quod sunt a virtute (=quoad modum) vel secundum quod antecedunt virtutem (=quoad substantiam), ita etiam est de caritate; potest enim aliquis, etiam caritatem non habens, diligere proximum et Deum, etiam super omnia, *ut quidam dicunt;* et hoc diligere intelligitur actus caritatis sub praecepto *directe* cadere (=quoad subs-

---

[1] Cf. S. Bonaventuram, *II Sent.*, dist. 3, P. II, art. 3, q. 1 in corpore et ad obiecta.

[2] S. Thomas, *II Sent.*, dist. 28, art. 3. Et repetit dist. 41, expositio litterae.

[3] *III Sent.*, dist. 36, art. 6.

tantiam), et non solum secundum quod a caritate procedit (=quoad modum)»[1]. Et in III Sent. addit «quod illo praecepto (=diliges Dominum Deum tuum...) praecipitur actus caritatis, non qui sit a caritate, sed qui est *similis actui caritatis,* sicut est actus *naturalis dilectionis»*[2].

Caritatem ergo quamdam *acquisitam* admittere videtur in I Sent., quae quoad substantiam convenit cum caritate infusa, a qua solum distingueretur quoad modum operandi. Sic enim scribit: «In actu autem animae est plura considerare, scilicet speciem ipsius actus, quae est ab obiecto, et modum et effectum. Si igitur accipiamus *actum* caritatis, qui est diligere Deum et proximum, *ex specie* actus, non discernitur utrum sit a potentia imperfecta vel perfecta per habitum, quia *ad idem obiectum* ordinatur potentia et habitus, sicut scientia et intellectus possibilis; modus autem, quem ponit habitus in opere, est facilitas et delectatio, ut dicit Philosophus in II Ethicorum, quod signum habitus oportet accipere facientem in opere delectationem. Per ipsum autem *modum* non discernitur utrum sit ab habitu caritatis *infuso* vel ab habitu *acquisito. Effectus* autem proprius dilectionis, secundum quod est ex caritate, est in virtute *merendi.* Hoc autem nullo modo cadit in cognitionem nostram nisi per revelationem. Et ideo nullus *certitudinaliter* potest *scire* se habere caritatem»[3].

Et quia actus contritionis est actus caritatis, ideo consequenter docet actum contritionis quantum ad substantiam operis posse fieri per naturales vires liberi arbitrii cum naturali et generali concursu Dei prout est Auctor naturae,

[1] *II Sent.*, dist. 28, art. 3, ad 2.
[2] *III Sent.*, dist. 36, art. 6 ad 2.
[3] *I Sent.*, dist. 17, q. 1, art. 4. Cf. etiam *ibidem*, q. 2, art. 3, de dispositione ad caritatem infusam, quae esset ex hoc actu naturalis dilectionis; *De Veritate*, q. 10, art. 10 ad 1; *Quodl. VIII*, art. 4, in fine corporis. Et vere hoc affirmat in *De Veritate*, q. 17, art. 1, ad 4 in contrarium, ubi asserit quod ex actibus caritatis generatur seu acquiritur alius habitus eiusdem modi seu rationis, ut vidimus relate ad I-II, q. 51 art. 4 ad 3.

licet quoad modum seu formam caritativam nequeat fieri sine gratia Dei interna. «Contritio —inquit— est de Deo solo quantum ad formam qua informatur, sed quantum ad substantiam actus est ex libero arbitrio et a Deo qui operatur in omnibus operibus et naturae et voluntatis»[1].

Quod autem affirmatur de actu contritionis et dilectionis caritatis quoad substantiam, eodem iure, imo et a fortiori, affirmandum est etiam de actu fidei et de actu spei; et consequenter, secundum omnia ista principia, dicendum est hominem, etiam lapsum et prout nunc est, semel posita exteriori revelatione quantum ad praecepta supernaturalia legis supernaturalis, posse per proprias vires naturales sine auxilio gratiae interioris, servare totam legem divinam, non solum naturalem, sed et supernaturalem, quantum ad substantiam, licet non quantum ad modum meritorium vitae aeternae, ut pelagiani dicebant.

Talis erat responsio quam dabant magni illi doctores ad quaestionem praesentem, in qua, uti patet, Pelagio concedebant quidquid salva fide concedi poterat, et arguebant illum inconsequentiae ex eo quod a substantia operis ad modum transieret[2].

233. Sed *S. Thomas statim incoepit reagere contra hanc explicationem*, et quidem per partes secundum maiorem urgentiam ex fontibus theologiae propriis. Duae enim erant affirmationes fundamentales, quae in praedicta expositione continebantur: a) homo, etiam lapsus, per solas vires liberi arbitrii sine gratia supernaturali poterat observare *omnia* praecepta legis divinae quantum ad substantiam boni operis: b) homo, etiam lapsus, per easdem vires poterat servare praecepta supernaturalia virtutum theologicarum, etiam ipsius caritatis, quantum ad substantiam actus earum.

[1] *IV Sent.*, dist. 17, q. 2, art. 1, qla. 1 ad 6.
[2] *II Sent.*, dist. 28, expositio textus. Clariores adhuc textux vide in *de Veritate*, q. 24, art. 1 ad 2; *II Sent.*, dist. 29, q. 1, art. 2 ad 2.

Prima affirmatio facilius iudicari poterat, vel ex ipsa experientia vitae humanae, et ideo theologi citius falsitatem eius perspicere potuerunt, eo vel magis quod fontibus theologicis, specialiter in operibus S. Augustini, contrarium manifeste constatat. *Secunda* vero subtiliorem postulabat speculationem theologicam de distinctione inter ordinem naturae et ordinem supernaturalem prout applicatur ad virtutes theologicas per oppositionem ad virtutes cardinales, eo quod exigebatur cognitio profunda psychologiae potentiarum et habituum, quae tardius advenit.

Ergo S. Thomas perfecte vidit hanc affirmationem de possibilitate servandi quoad substantiam, *totam* legem divinam, secum trahere istam aliam: posse hominem per solas vires naturales sine gratia *vitare omnia peccata mortalia*, quia peccatum mortale committitur ex eo quod transgreditur praeceptum, et ideo intrepide et energice eam admisit in Sententiis[1], contra positionem aliorum theologorum, qui non sat videntur illum nexum perspexisse.

At subito intellexit hanc secundam affirmationem esse falsam, et consequenter coactus est logice negare etiam primam, quam cum aliis tenebat. Unde ex eo quod homo sine gratiae auxilio non potest omnia collective peccata per longum tempus vitare, licet possit singula distributive, ut videbimus infra, articulo 8, necessario oportebat dicere eum non posse omnia collective praecepta legis observare, etiam quantum ad substantiam operis, licet possit singula distributive. Quapropter, inde iam a De Veritate, q. 24, art. 14, ad 7, categorice affirmat: «Non sequitur quod ea (praecepta omnia) possit (homo) implere perfecte nisi caritatem habens; non habens autem caritatem, etsi possit *aliquod unum* implere quantum ad *substantiam et cum difficultate*, non tamen potest implere *omnia*, *sicut* nec *omnia* peccata vitare».

[1] *II Sent.*, dist. 28, art. 2.

Et definitive postea solvet quaestionem in hoc loco Summae accurate distinguendo hominem sine gratia supernaturali secundum diversos status naturae integrae et naturae lapsae; nam de homine in statu naturae integrae verum erat quod prius dicebatur, falsum vero de homine in statu naturae lapsae, et ideo duobus articulis rem discutit quam prius in uno involverat[1]. Quae solutio quoad hanc rem fere communis evasit et adhuc manet in scholis theologicis, ut ex dicendis constabit.

Sed *aliam affirmationem* de convenientia quoad substantiam operis inter actus naturales fidei, spei et dilectionis erga Deum et actus correspondentes virtutum theologicarum, tardius et obscurius correxit, licet evidenter eam corrigat, specialiter in Summa Theologica, ubi definitive docet virtutes infusas differre ab acquisitis formaliter ex ipsamet ratione proprii obiecti formalis *quod* et *quo*, idest quoad ipsam substantiam habitus et actus et obiecti; et non solum quantum ad modum ex causa efficienti et finali tantum[2].

Sed in De Veritate, ubi priorem affirmationem penitus retractavit, adhuc retinebat secundam, ut apparet ex hoc textu: «Praeceptum dupliciter observatur: uno sic quod, observatum, est meritum gloriae, et sic nullus potest sine gratia praedictum praecpetum (de diligendo Deo) nec alia observare; alio modo sic quod, observatum, facit vitare poenam, et sic, sine gratia gratum faciente observari potest. Primo modo observatur quando *substantia actus* impletur *cum modo* convenienti; quem *caritas* ponit, et sic etiam praeceptum praedictum de dilectione, non tam est praeceptum quam finis praecepti et forma aliorum praeceptorum; secundo modo observatur *sola substantia actus* adimpleta, quod contingit omnino in eo qui non habet habitum carita-

[1] I-II, 109, art. 4 et 5.
[2] Cf. I-II, 62, art. 1-2; 63, art. 4; II-II, q. 6; specialiter, quia retractavit fundamentum eius in I-II, q. 51, art. 4 ad 3, ut ibi ostensum est.

tis; potest enim et iniustus iusta agere, secundum Philosophum in II Ethicorum»[1].

234. Et haec est *ratio cur priores thomistae notaverunt retractationem prioris affirmationis et non secundae*, eo vel magis quod plures theologi post tempora S. Thomae adhuc fere communiter secundam illam affirmationem tenerent; et thomistae, laborantes adhuc in studio Sententiarum quas ex statutis Universitatum exponebant, nondum clare perceperunt totam novitatem et valorem Summae Theologicae, qui non primo ictu constat, nisi quando ex professo et systematice exponitur.

Ergo *Capreolus* optime vidit retractationem prioris affirmationis; nam cum sibi obiecisset verba S. Thomae citata ex II Sent.[2], respondet: «S. Thomas non dicit quod exsistens sine caritate possit implere *omnia* divina praecepta, potissime praecepta quae dantur in lege de actibus virtutum theologicarum, sed dicit quod *aliqua* potest homo implere sine gratia habituali». Sed quia hoc non habetur ex littera, sed potius contrarium, ut vidimus, ideo secundo respondet: «Si autem in II Sent., ubi allegatur, intendebat loqui de *omnibus* praeceptis, tunc dicitur quod illud *correxit in Summa*, quam postea scripsit; et ideo dictum Summae tenendum est et quod dicitur in Scriptis obiiciendum, nisi cum glossa praedicta vel meliori»[3]. Et relative ad radicem solutionis, scilicet utrum modus caritatis cadat sub praecepto legis, ait postea: «S. Thomas dicta in Scripto (III Sent., dist. 36, q. 1, art. 6) correxit in Summa (I-II, 100, 10)[4].

[1] *De Veritate*, q. 23, art. 12, ad 16, ubi *incipit* retractare opinionem suam de possibilitate vitandi omnia peccata mortalia, ut suo loco —art. 8— ostendetur.

[2] Capreolus, *II Sent.*, dist. 28, q. 1, art. 2, contra tertiam conclusionem, edit. cit. t. IV, p. 291 a.

[3] Capreolus, *II Sent.*, dist. 28, art. 3, ad arg. contra tertiam conclusionem, p. 307-308.

[4] Capreolus, *ibidem*, ad arg. Scoti contra quartam conclusionem, p. 311 b.

Similiter *Dionysius Cartusianus*, post citationem verborum ex Sententiis, addit: «De his videtur Thomas alibi aliter conscripsisse nempe In I-II, q. 109»[1].

Capreolum etiam citat et sequitur *Conradus Koellin*[2]; et addit: «Haec via Doctoris Sancti, hic, est etiam dictis Sanctorum concordior... et etiam *ab errore pelagiano remotior* et per consequens tenenda... Patet autem conssideranti quod Doctor Sanctus in Scriptis *non ita ponderavit vim istius praecepti:* diliges Deum ex toto corde...»[3]. Et exponendo responsionem ad tertium, adnotat: «Ista via, quam Doctor Sanctus, hic, sequitur, *remotior est ab haeresi pelagiana*, quia videlicet nec substantiam omnium praeceptorum quis sine gratia et caritate implere potest»[4].

235. Sed aliam correctionem secundae affirmationis tardius viderunt, et possumus dicere quod eos latuit usque ad Melchiorem Canum.

Capreolus enim, respondens ad obiectiones Aureoli, ait ipsum in vanum laborasse, quia «non est intentio S. Doctoris quod voluntas caritate informata possit *in substantiam* alicuius actus in quam non possit sine habitu caritatis; et quod ista sit intentio eius *expresse* patet» in pluribus locis quos adducit, scilicet I Sent., dist. 17, q. 1, art. 4; De Veritate, q. 10, art. 10 ad 1, et Quodl. VIII, q. 2, art. 2[5]. Et hoc, propter doctrinam generalem de habitibus, secundum quam substantia actus est a potentia ut contradistinguitur ab habitu, modus vero vel forma est ab habitu ut a potentia con-

[1] Dionysius Cartusianus, *II Sent.*, dist. 28, q. 1, edit. cit. t. 22, p. 358 a.

[2] Conradus Koellin, *In I-II*, q. 100, art. 9, in fine, p. 809 a; art. 10, p. 810 a.

[3] *Ibidem*, art. 10, p. 811 b.

[4] *Ibidem*, p. 812 b. Cf. etiam eumdem Conradum, in q. 109, art. 4 circa finem corporis articuli, ubi eadem, mitius, repetit (p. 907 a). Item Salmanticenses, *De Gratia*, disp. 2, dub. 5, § 2, n. 162, edit. cit. t. 9, p. 225.

[5] Capreolus, *I Sent.*, dist. 17, q. 1, art. 2 ad arg. Aureoli contra primam conclusionem, edit. cit., t. 2, p. 80-81.

tradistinguitur, ut clarius docet paulo post in responsione ad 5 arg. Aureoli[1]. Et quod hoc in loco dicit de actu caritatis quoad substantiam et quoad modum, dicit In III Sent., dist. 24, q. 1, art. 3 ad 1 et 4 Scoti contra secundam conclusionem.

Haec expositio Capreoli, quam videtur etiam fuisse *Paludani*, a quo forte ille sumpsit, magnum influxum habuit in thomistas posteriores, qui ad modum axiomatis statuebant quod *nullus est actus virtutis infusae quem non possit facere natura per proprias vires quantum ad substantiam actus. Conradus* ait quod homo in statu naturae integrae poterat per proprias vires implere omnia praecepta legis quoad substantiam, excepto praecepto caritatis; quod quidem, ut videbimus, aliquo modo verum est, sed adhuc sapit Capreolum[2]. *Franciscus de Vitoria* saepius hoc repetit in suis adnotationibus ad tractatum de Virtutibus theologicis[3], et conceptis verbis *Dominicus de Soto*, qui ait: «quemcumque actum potest habere ille qui est in gratia, potest etiam quantum ad substantiam operis elicere peccator ex puris naturalibus»[4] «Nihil enim est quod unus homo meritorie agat et ex caritate quod alius non possit absque merito agere vel velle»[5]. *Caietanus* videtur esse valde fluctuans in hac re, et finaliter ad hanc sententiam inclinat. In I-II, q. 62, art. 3, nn. 2-3, et q. 63, art. 3, nn. 2-3, recte loquitur, et omnino male a Billot citatur in suum favorem, sumens obiectiones quas ponit Caietanus pro sententia eius propria[6]; at postea I-II, 109, 4, n. 6 in aliorum sententiam vadit. Sed in II-II, q. 6, art. 1, n. 3 (vide etiam priores numeros) expresse retractat doctri-

[1] *Ibidem*, p. 83 a.
[2] Conradus Koellin, *h. l.* edit. cit. p. 907 a.
[3] Franciscus de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae de S. Tomás*. Ed. V. Beltrán de Heredia, O.P., t. 2 y 3, Salamanca, 1932, 1934.
[4] Dominicus de soto, *De natura et gratia*, Lib. II, cap. 14, edit. cit. p. 164 b.
[5] S. Thomas, *De Veritate*, 24, 1 ad 2.
[6] L. Billot, *De Virtutibus infusis*, prolegom., edit. 1928, p. 55-56.

nam quam hic tradiderat. Quapropter Del Prado putat Caietanum correxisse linguam et sententiam[1]. Sed non satis; nam in eadem II-II, q. 171, art. 2, n. 7 redit ad positionem quam tenebat in hoc articulo; postea vero in III, q. 76, art. 7, n. 6, ad aliam regreditur, ita ut Alvarez dicat quod hoc ultimo loco «correxisse videtur sententiam quam tenuit II-II, q. 171, art. 2 super solutione ad 3 D. Thomae»[2]. Sed finaliter, ut taceam commentaria in Scripturas, quae versus finem vitae scripsit, ad sententiam hoc loco propositam redit in suis Quaestionibus de Contritione, q. 1, n. 3, 5 et 6[3]. Et videtur quod hucusque subierit influxum interpretationis Capreoli, quia se remittit ad loca S. Thomae indicata a Capreolo, scilicet I Sent., dist. 17, q. 1, art. 4, et De Veritate, q. 10, art. 10 ad 1. Et cum hac doctrina conveniebant theologi aliarum Scholarum, ut Scotus, Durandus, Gabriel Biel et alii nominales.

236. Sed *Melchior Cano* energice reegit contra hanc positionem. Docet enim Cano ex S. Thoma quod, ultra virtutes naturales et per accidens infusas, dantur virtutes per se infusae, et quod actus proprii virtutum per se infusarum, ut sunt actus virtutum theologalium, nullo modo, ne quoad substantiam actus, possunt per solas vires naturae produci, quia secus inutiliter poneretur talis virtus infusa[4]; «quoniam hac sola ratione ponimus virtutes theologicas infusas, quod actus earum excedunt naturae facultatem»[5]. «Male igitur et periculose Caietanus, q. 1 de contritione, dicit quod potest quis diligere Deum super omnia, etiam ut est beatitudo sanctorum, sine caritate infusa, et hoc etiam fine

[1] Norbertus del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, h. l., t. I, p. 50.
[2] D. Alvarez, *De auxiliis*, disp. 65, n. 3, edit. cit. p. 162 b.
[3] Caietanus, *Quaestiones de Contritione*, q. 1, nn. 3, 5, 6, edit. Leonina, t. XII, p. 342-343.
[4] Melchior Cano, *Relectio de Poenitentia*, II P., concl. tertia, n. 41-42, edit. tomae 1900, p. 289.
[5] *Ibidem*, n. 54, p. 191.

posse esse dolorem acquisitum de peccato, quatenus est offensa Dei»[1].

Et postea idem Melchior Cano in hunc modum argumentatur: «Est autem certum quod actus elicitus ab habitu infuso distinguitur omnino a quocumque alio qui ex puris naturalibus haberi potest, ut actus elicitus a caritate infusa a quocumque alio amore, qui citra caritatem elicitur. Et ratio est in promptu, quia actus qui habetur ex puris naturalibus, non attingit nisi obiectum naturale; talis est enim quale obiectum, ut ante docuimus. Cum ergo omnis attritio acquisita naturalis sit, naturale quoque obiectum habet, sicut et dilectio acquisita. Quare impossibile est talem attritionem fieri contritionem, sicut nec dilectio quidem acquisita, dilectio caritatis infusae fieri potest, cuius videlicet obiectum supernaturale sit oportet.

Quod si actus nostri acquisiti supernaturalia obiecta efficaciter attingerent, certe habitus virtutum infusarum, quod retro docebamus, essent supervacanei»[2].

Melchiorem Cano complevit et perpolivit postea *Bañez*[3], accurate explicans diversas acceptiones huius quod dicitur *quoad substantiam* actus, scilicet aut mere materialiter tam ex parte subiecti quam ex parte obiecti mere materialis, aut formaliter et quantum ad speciem actus per comparationem ad obiectum formale *quo* et *quod*, et in hoc secundo sensu debemus loqui et verum dicit Cano; in alio vero sensu, omnino improprio, potest sustineri quod dicebat Capreolus, imo et S. Thomas in II-II, q. 171, art. 2 ad 3. Quam explicationem Melchioris Cani postea communiter acceptant thomistae, ut *Medina*[4], *Ioannes a S. Thoma*, *Salmanticenses* atque etiam *Suarez*, quem postea citabo.

[1] *Ibidem*, n. 53, p. 291.
[2] *Ibidem*, III P., nn. 58-59, p. 303-304.
[3] D. Bañez, II-II q. 24, art. 2, dub. unic., edit. cit. col. 855-855.
[4] B. Medina, I-II, q. 62, art. 1 et 2; q. 63, art. 3; q. 109, art. 4, dub. 3, edit. cit. p. 426-428; 437-440; 783-785.

237. Sed doctinam de possibilitate ex viribus naturae eliciendi actum supernaturalem quoad meram substantiam actus, absque modo meritorio, celebriorem reddidit *Molina*[1], quem initio timide, postea vero, ope praesertim Cardinalis de *Lugo* et *Ripaldae*, maior pars theologorum Societatis Iesu sequti sunt. Unde in elencho propositionum quod exhibuerunt Paulo V, inter «propositiones de quarum veritate et certitudine dissentimus», a dominicanis, invenitur haec, n. 4: «Nos affirmamus esse *probabile* posse solis naturae viribus haberi actus fidei, spei et caritatis, non quales ad salutem oportet, sed mere naturales et *quoad solam substantiam operum;* Patres dominicani dicunt hoc esse gravi censura dignum»[2]. Quoad interpretationem vero textus Molinae a dominicanis dissentiunt[3].

Ultimis vero temporibus hanc Molinae doctrinam in tota sui nuditate veluti propriam fecit Societas Iesu, ut apparet ex his verbis sat immmodestis Epistolae Praepositi Generalis De doctrina S. Thomae magis magisque in Societate fovenda, 8 decembris 1916: «*Facile* contingere potest in quaestionibus controversis, *praesertim speculativis*, utramque sententiam esse tutam vel aeque probabilem; imo accidit quandoque ut ea quae primum minus placere visa esset, postea communis evaserit et approbata fuerit. Exemplo sit... in eo doctrinae capite, ex quo alia non pauca pendent, quod est *de identitate obiecti formalis in actibus naturalibus et supernaturalibus;* sententia enim nunc *longe communior* docet actus supernaturales non differre *necessario* a naturalibus ex obiecto formali, eamque tenent Patres Lugo, Ripalda, Wiceburgenses, Emus. Card. Billot, Lahousse, Mendive, Palmieri, Schiffini: quae tamen doctrina ex

[1] Ludovicus Molina, *Concordia*, q. 14, art. 3, disp. 7, edit. cit. p. 30-35.
[2] Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, edit. cit. t. IV, appendix I, p. 800.
[3] *Ibidem*, prop. 4, p. 803.

illis est quae in Molinae Concordia haud pauci damnandas dicebant»[1].

Et haec de historia huius quaestionis. Superest iam ut speculative et systematice rem consideremus, incipientes ab observatione praeceptorum naturalium, quae minus disputata inter theologos actuales est ideoque clarior et certior; dein vero considerabimus vires naturae ad observanda praecepta supernaturalia.

B. *De necessitate gratiae ad observanda praecepta naturalia divinae legis*

238. Ad mensurandam istam necessitatem gratiae divinae interioris relate ad praecepta naturalia Decalogi, oportet distinguere hominem in triplici statu; 1.°, in statu naturae integrae, in sensu pluries explicato; 2.°, in statu naturae purae; 3.°, in statu naturae lapsae.

1. *De impletione legis naturalis in statu naturae integrae*

239. Intra ordinem suum naturalem, potest distingui in praeceptis naturalibus legis naturalis *substantia* boni operis et *modus* virtuosus naturalis eius, sive *proprius et constitutivus* uniuscuiusque virtutis, sive *perfectivus et completivus* ex altera virtute superiori eiusdem ordinis; et ideo quaeri potest quomodo haec naturalia praecetpa impleri possunt ab homine in statu naturae integrae.

240. CONCLUSIO: *Homo in statu naturae integrae potest per proprias vires sine gratia omnia praecepta legis naturalis*

[1] *Epistola Praepositi Generalis S.J. De doctrina S. Thomae magis magisque in Societate fovenda*, 8 decembris 1916, Mss., fol. 4, et 5.

observare perfecte, scilicet tum quoad substantiam operis tum quoad omnem modum virtuosum naturalem et per totam vitam.

241. *Probatur.* A) *Directe seu ostensive.*

a) *Ex dictis in articulis primo et secundo.* Homo in statu naturae integrae potest per proprias vires naturales sine gratia supernaturali velle et facere *perfecte totum* bonum morale ordinis naturalis. Atqui perfecta observatio omnium praeceptorum naturalium legis divinae tum quoad substantiam boni operis tum etiam quoad omnem modum seu formam moralitatis naturalis, *continetur intra latitudinem boni moralis naturalis perfecte intenti et executi.* Ergo homo in statu naturae integrae potest per proprias vires naturales sine gratia supernaturali perfecte implere quoad substantiam et omnem modum connaturalem omnia praecepta naturalia legis divinae.

Maior constat ex dictis supra, articulo secundo.

Minor, ubi unice stat difficultas, sic ostenditur: intra latitudinem boni moralis naturalis continentur omnia praecepta naturalia legis divinae, quia etiam in hoc ordine naturali possent dari consilia de maiori et meliori bono, ultra praecepta; et ideo haec praecepta naturalia, quae sunt de virtutibus essentialibus et principalibus, manifeste se habent ad totum bonum ordinis naturalis sicut pars ad totum: et quidem, cum homo in illo statu haberet omnes virtutes ordinis naturalis in statu perfecto, ideoque perfecte connexas cum iustitia legali et cum prudentia, ultra propriam formam pro singulis virtutibus, haberent opera eius forman iustitiae legalis et prudentiae.

Quod si nolis admittere consilia in illo statu, sed solum praecepta, argumentum adhuc manet in suo vigore, quia tunc aequiparatur totum bonum morale naturale cum tota collectione praeceptorum legis divinae; et quia primum potest, etiam secundum eo ipso posse debet.

b) *Ex dictis in art. 3:* ex perfecta observatione primi praecepti affectiva et effectiva simpliciter.

c) *Ex ratione huius status.* Qui habet virtutes naturales in statu perfecto potest perfecte observare totam legem naturalem, quoad substantiam et quoad omnem modum connaturalem; quia lex naturalis est de actibus virtutum naturalium, et qui habet virtutem potest perfecte facere opus virtutis et quoad substantiam et quoad modum eius naturalem, eo quod virtus est habitus operativus, ut ex dictis in statu quaestionis apparet. Atqui homo in statu naturae integrae haberet omnes virtutes naturales in statu perfecto[1], quia hoc est de ratione iustitiae seu rectitudinis naturalis. Ergo homo in statu naturae integrae potest per proprias vires sine gratia supernaturali perfecte observare quoad substantiam et omnem modum connaturalem, totam legem naturalem.

242. B) *Indirecte seu ad absurdum.* Absurdum est dicere hominem in statu naturae integrae seu perfectae rectitudinis naturalis, necessario peccare contra praecepta naturalia legis divinae; quia eo ipso desineret esse perfecte rectus et iustus. Atqui si homo in illo statu non posset per proprias vires observare omnia praecepta legis naturalis, necessario peccaret contra naturalia praecepta, quia necessario deberet deficere omittendo aut committendo aliquod opus contra legem; aliunde vero, ex hypothesi, ille homo non haberet ullam gratiam supernaturalem, qua posset adiuvari ad implenda illa praecepta. Ergo et absurdum est dicere hominem in statu naturae integrae non posse per proprias vires sine gratia perfecte implere omnia praecepta naturalia legis divinae. Quod quidem *eo vel magis urget*, quia homo in illo statu non poterat venialiter peccare, sed primum eius peccatum

[1] Cf. I, 95, 3.

ST. MARY'S UNIVERSITY LIBRARY

necessario debuit esse mortale[1], et ex hac parte probat argumentum quod etiam potest quoad modum virtuosum.

Ut inspicienti patere potest, hoc duplex argumentum corrrespondet duplici argumento quod posuerat S. Doctor articulo praecedenti pro possibilitate adimplendi per vires naturales sine gratia primum praeceptum legis naturalis, quod est de dilectione Dei super omnia prout dicit supremum actum virtutis religionis; nam eadem est ratio de illo praecepto summo et de ceteris.

2. *De impletione legis naturalis in statu naturae purae*

243. CONCLUSIO: *Homo in statu naturae purae potest etiam totam legem naturalem per vires naturales observare quoad substantiam et modum virtuosum connaturalem, licet non ita perfecte et indeficienter sicut in statu naturae integrae.*

244. *Probatur.* A) *Directe seu ostensive.*

a) *Ex dictis in articulis praecendentibus.* Homo in statu naturae purae se habet in ordine morali sicut homo sanus,sed nondum perfecte robustus et evolutus, in ordine physico. Atqui homo sanus, sed nondum perfecte robustus et evolutus in ordine physico potest quidem velle et facere quoad substantiam operis omnia opera hominis perfecte sani et robusti, et non quoad modum perfectionis et resistentiae, quas habet homo perfecte sanus et robustus, ut experientia constat. Ergo similiter homo in statu naturae purae, eo ipso quod potest quoad substantiam operis velle et facere omnia bona moralia naturalia, potest etiam quoad substantiam observare totam legem naturalem; at quia nequit adeo perfecte et durabiliter seu constanter ea operari sicut homo perfecte robustus, qui est in statu naturae inte-

[1] Cf. I-II, 89, 3.

grae, deficit ab aliqua connaturali forma seu modo et insuper aliquando in vita moraliter deficit.

b) *Ex ipsamet ratione status naturae purae.* Est enim status naturae purae veluti medius inter statum naturae integrae et statum naturae lapsae, et consequenter potentia eius moralis debet esse veluti media inter potentiam moralem naturae integrae et naturae lapsae. Homo in statu naturae integrae potest observare perfecte per totam vitam totam legem naturalem quoad substantiam et quoad modum, ita ut pro ipso potentia physica et moralis adaequentur. E contra, ut postea videbimus, homo in statu naturae lapsae, non potest moraliter observare totam legem naturalem per longum tempus, non solum quoad modum virtutis, sed neque quoad substantiam. Ergo in medio stat quod possit quoad substantiam et quoad modum —licet minus perfecte quam in statu integritatis— observare totam legem naturalem, non tamen per totam vitam neque per parum temporis, sed per longum tempus.

Et hoc est necessarium ponere, quia licet homo in statu naturae purae sit sanus seu non vulneratus peccato originali vel actuali, tamen non habet naturaliter virtutes inditas sicut homo integer, sed debet eas acquirere actibus imperfectis; et in hac acquisitione, naturale est quod aliquando erret et deficiat et peccet [1].

245. B) *Indirecte seu ad absurdum.* Quia secus talis homo necessario peccaret, quia urgeret praeceptum naturale, vires naturales non sufficerent et tamen vires gratiae non suppeterent.

[1] Cf. D. Alvarez, *op. cit.*, disp. 54, nn. 19 et 21, edit. cit. p. 386 a-387 b.

3. *De impletione legis naturalis in statu naturae lapsae*

246. In hoc puncto, quod est principale totius sectionis, non potest dari solutio quasdam generalis et uniformis, sed necesse est prae oculis habere quasdam distinctiones maioris momenti. Quae quidem distinctiones ad tria capita reduci possunt, scilicet: *ex parte praeceptorum* legis naturae; *ex parte hominis lapsi;* et *ex parte* quasi utriusque, scilicet *adimpletionis* seu observationis eorum ab homine lapso.

a) *Ex parte ergo praeceptorum naturalium* distinctio prae oculis habenda est inter *omnia* praecepta *collective* sumpta seu *totam collectionem* praeceptorum simul sumptam, et *singula* quasi *divisive* seu *distributive,* idest *partem aliquam* totius legis seu collectionis praeceptorum. Rursus, *loquentes de singulis divisive seu distributive,* necesse est distinguere inter praecepta *difficilia* ut observentur, et *facilia* ut adimpleantur. *Difficultas* autem illa oriri potest ex duplici capite, nempe *ex altitudine seu excellentia* obiecti eius proprii, ut est praeceptum de dilectione naturali Dei super omnia, et haec est difficultas *per se seu intrinseca;* et *ex impedimentis oppositis,* scilicet ex tentationibus seu sollicitationibus ad oppositum praecepti, ut est praeceptum de perfecta continentia, et haec appelari potest difficultas *quasi per acidens seu extrinseca.* Et eadem observatio potest proportionaliter fieri respectu facilitatis.

b) *Ex parte hominis lapsi* omnino distinguendum est inter hominem lapsum solo peccato actuali, iam deleto originali, sicut accidit in peccatore fideli, et hominem lapsum peccato originali et personali, ut accidit in peccatore infideli; peior enim est conditio peccatoris infidelis quam peccatoris adhuc fidelis; minus mala vero est conditio peccatoris solo peccato originali.

Sed insuper, *ex parte peccatoris fidelis,* caute distinguendum est inter peccatorem habitualem seu vitiosum, qui a longo tempore non fuit in gratia, et peccatorem qui paulo

ante fuit in gratia; et quidem, in hoc ultimo casu, oportet adhuc distinguere inter peccatorem qui prius, paulo ante, fuit iustus per longum tempus, ideoque et exercitio operum, virtutes naturales morales acquisivit, et peccatorem qui prius non fuit iustus per longum tempus, ita ut nondum virtutes morales naturales per proprios actus acquisierit. Nam, ut vidimus in tractatu de peccatis[1], virtutes morales acquisitae seu naturales non sunt incompatibiles cum peccato actuali mortali, neque reliquiae peccatorum seu dispositiones vitiosae acquisitae cum actuali statu gratiae.

c) Denique, *ex parte quasi utriusque seu impletionis vel observationis* praeceptorum, omnium vel singulorum, est prae oculis habenda duplex distinctio: una, *quasi intensiva*, prout scilicet praecepta illa observari possunt aut quantum *ad substantiam* operis tantum, aut quantum ad substantiam et modum virtuosum connaturalem, non solum propriae virtutis, sed etiam superiorum, quibus subordinatur et quibuscum naturaliter connectitur, nempe cum iustitia generali seu legali et cum prudentia; alia *quasi extensiva*, prout nempe adimpletio seu observatio illa potest fieri diu seu per longum tempus, aut non diu seu per parum temporis.

Et quidem in quocumque casu non loquimur de potentia physica, quae integra mansit post peccatum, et ideo manifestum est quod, secundum eam, potest totam legem quoad substantiam et modum implere per totam vitam, sed loquimur unice de potentia morali secundum conditiones hominis lapsi.

Qua in re considerabimus, 1.º, possibilitatem hominis lapsi secundum puram rationem lapsus quasi in genere; 2.º, possibiitatem eius magis in concreto considerabimus secundum diversas conditiones eius, quasi in specie.

[1] I-II, 71, 4.

a) *De impletione legis naturalis in statu naturae lapsae ut sic*

247. conclusio prima: *Homo in statu naturae lapsae non potest sine gratia sanante perfecte observare omnia praecepta legis naturalis quantum ad omnem modum connaturalem eis debitum, neque etiam totam collectionem praeceptorum legis naturalis quoad substantiam per longum tempus.*

248. *Probatur prima pars.* Homo in statu naturae lapsae non potest per proprias vires sine gratia acquirere omnes virtutes morales in sensu absolute perfecto, qui eis in ordine naturae bene institutae deberetur, ut probatur in II-II, q. 23, art. 7. Atqui sine virtutibus moralibus in statu absolute perfecto nequit haberi omnis modus naturalis debitus praeceptis legis naturalis adimplendis, ut ex terminis patet. Ergo in statu naturae lapsae nequit homo sine gratia sanante perfecte observare omnia praecepta legis naturalis quantum ad omnem modum connaturalem eis debitum.

De cetero, hoc supponeret posse perfecte cognoscere, velle et facere totum bonum honestum seu morale naturale sine gratia, quod improbatum est articulis primo, secundo et tertio huiusmet quaestionis.

249. *Secunda pars* (neque etiam quoad substantiam observare potest totam collectionem praeceptorum naturalium per longum tempus). Dicitur autem *per longum tempus* seu *diu;* quod quidem accipiendum est moraliter, non mathematice; non enim omnia praecepta simul occurrunt observanda, sed successive plus minusve, et quidem lapsu quodam temporis notabili, ut experientia constat. Longum tempus potest dici regulariter per plures menses vel per unum annum.

Probatur ergo tum a priori tum etiam a posteriori. Et a priori quidem tum ex dictis articulo primo, secundo et tertio, tum ex connexione praeceptorum naturalium cum su-

pernaturalibus, quae sine gratia servari non possunt, iuxta dicta supra q. 71, art. 2.

250. A) *A priori.* a) *Ex dictis articulo primo.* Impotentior est voluntas lapsa ad observandam totam collectionem praeceptorum naturalium quoad substantiam, quam intellectus lapsus ad cognoscendam totam collectionem veritatum naturalium ad religionem et mores pertinentium, quia voluntas est magis vulnerata quam intellectus. Atqui intellectus lapsus nequit moraliter cognoscere per proprias vires sine divina revelatione et gratia fidei totam collectionem veritatum naturalium ad religionem et mores pertinentium, ut patet ex dictis articulo primo. Ergo multo minus voluntas lapsa poterit per proprias vires sine gratia interiori observare per longum tempus totam collectionem praeceptorum naturalium quoad substantiam.

251. b) *Ex dictis articulo secundo.* Qui non potest moraliter per proprias vires sine gratia sanante velle et facere totum bonum morale naturale, non potest moraliter per proprias vires observare totam collectionem praeceptorum legis naturalis quoad substantiam et per longum tempus. Atqui homo lapsus non potest moraliter per proprias vires sine gratia velle et facere totum bonum morale naturale, ut constat ex articulo secundo. Ergo homo lapsus non potest moraliter per proprias vires sine gratia sanante observare totam collectionem praecptorum legis naturalis quoad substantiam per longum tempus.

Maior, quae unice probatione indiget, sic ostenditur: qui potest observare totam collectionem praeceptorum naturalium quoad substantiam per longum tempus, debet ea observare habitualiter seu permanenter vel perseveranter, idest *ex habitu;* qui vero non habet habitum acquisitum ea servandi, naturaliter errat et dificit sat cito quantum ad aliqua difficilia. Atqui ille qui non potest velle et facere totum bonum morale naturale, nequit habitum operandi totum

illud bonum acquirere, quia magis est *acquirere* talem habitum, quam simpliciter posse velle et facere totum bonum morale naturale. Qui ergo nequit moraliter per proprias vires sine gratia velle et facere totum bonum morale naturale hic et nunc, a fortiori nequit habitum completum et totalem acquirere tale bonum operandi, qui omnino moraliter requiritur ut possit totam collectionem praeceptorum observare quoad substantiam per longum tempus.

252. c) *Ex dictis articulo tertio de impossibilitate eliciendi actum dilectionis Dei absolutae et efficacis affective super omnia.* Impossibile est simul habere rectitudinem perfectam quoad omnia media naturalia et obliquitatem seu defectum ab ipso fine naturali. Atqui homo lapsus per proprias vires sine gratia necessario habet obliquitatem seu defectum ab ipso fine naturali, quia talis obliquitas seu recurvitas non tollitur nisi per amorem Dei absolutum et efficacem affective super omnia, ut est auctor et finis naturae, qui dari nequit in natura lapsa per proprias vires, ut patet ex articulo praecedenti. Ergo et impossibile est per proprias vires naturales sine gratia interiori quod homo lapsus habeat perfectam et totalem rectitudinem quoad omnia media naturalia. Sed posse totam legem naturalem observare quoad substantiam per longum tempus est posse habere totalem et pefectam rectitudinem quoad omnia media naturalia, ut per se patet. Ergo impossibile est per proprias vires naturales sine gratia quod homo lapsus observet per longum tempus quoad substantiam totam collectionem praeceptorum naturalium legis divinae.

Maior, quae unice probatione indiget, facile ostenditur; tum quia finis et media eiusdem ordinis sunt proportionata, et consequenter perfecta et totalis ordinatio erga media secum trahit vel postulat perfectam ordinationem seu rectitudinem circa finem; partialis vero et imperfecta ordinatio seu rectificatio circa media solum postulat imperfectam et partialem ordinationem seu rectitudinem circa finem; tum

etiam quia perfecta et totalis rectificatio appetitus circa omnia media, est disporitio perfecta et adaequata et ultima ad perfectam et totalem rectificationem eius circa finem, et ideo nequit una dari sine alia, quia ultima dispositio et forma sunt simul tempore: eo ergo ipso quod forma non datur de facto nec de posse morali, concluditur a priori quod ultima et adaequata dispositio ad eam non datur de facto neque moraliter dari potest. Stat ergo *maior*, quod est impossibile simul habere perfectam et totalem ordinationem seu rectitudinem vel dispositionem erga totam collectionem mediorum proprotionalium ad finem, et non habere perfectam et totalem ordinationem seu rectitudinem erga ipsum finem.

253. d) *Ex impossibilitate servandi per longum tempus sine gratia praecepta supernaturalia.* Qui peccat contra ipsam substantiam praecepti supernaturalis, ex consequenti peccat contra substantiam alicuius praecepti naturalis, quia omne peccatum contra supranaturam redundat in peccatum contra ipsam naturam, ut constat ex tractatu de peccatis, q. 71, art. 2. Atqui homo lapsus sine gratia Dei interiori non potest esse per longum tempus quin peccet contra aliquod praeceptum supernaturale; nam praecepta supernaturalia observanda occurrunt frequenter, et homo lapsus per proprias vires nequit observare praecepta supernaturalia quoad ipsam substantiam operis, ut postea dicetur; «sunt etiam quaedam peccata mortalia quae homo sine gratia *nullo modo* potest vitare, quae scilicet directe opponuntur virtutibus theologicis (=per se infusis), quae ex dono gratiae sunt in nobis» [1]. Ergo homo lapsus non potest moraliter servare totam collectionem praeceptorum naturalium legis divinae quoad substantiam operis et per longun tempus.

[1] I-II, 63, 2 ad 2.

254. B) *A posteriori.* Quod est moraliter possibile in vita humana, moraliter etiam fit seu occurit, idest regulariter seu ut in pluribus. Atqui observatio totius collectionis praeceptorum naturalium legis divinae quoad substantiam et per longum tempus, non occurrit moraliter seu ut in pluribus, quin potius umquam datus est casus realis. Ergo evidenter talis observatio est pro humanitate lapsa moraliter impossibilis.

Quod quidem argumentum est omnino validum, quia istud exercitium virtutum moralium ad observationem praeceptorum naturalium, est continuum in vita humana; et ideo si esset moraliter possibile, moraliter seu ut in pluribus occurrere deberet; et tamen contrarium accidit, ut lugenda experientia testatur.

Quo argumento utebatur iam S. Hieronymus in suo dialogo contra pelagianos, ubi Atticus partes catholicorum, Cristobolus partes agebat pelagianorum, ita pulchre scribens: «Cristobolus —Ego hoc assero; qui potest uno die se abstinere a peccato, posse et altero; qui duobus, posse et tribus; qui tribus, posse et triginta; atqui hoc ordine posse et trecentis, et tribus millibus, et quandiucumque voluerit abstinere. Atticus— Dic ergo simpliciter posse hominem *in perpetuum* esse sine peccato, si velit...» [1].

Impugnat autem Critobolus dicens: «Sine peccato autem esse *perpetuo* divinae solius est potestatis. Iaque, aut da exemplum qui absque peccato fuerint in perpetuum; aut, si dare non potes, confitere imbecillitatem tuam, et noli ponere in coelum os tuum, ut per esse et esse posse stultorum illudas auribus. Quis enim tibi concedet posse facere quod *nullus* umquam hominum potuerit? Ne tu dialecticis imbutus quidem es? Si enim potest homo non posse tollitur; si autem non potest, posse tollitur; si autem non potest, posse subvertitur. Aut concede mihi *aliquem* potuisse, quod fieri

[1] S. HIERONYMUS, *Diaologus contra pelagianos*, Lib. I, n. 7, ML. 23, 523-524.

posse contendis; aut si *nullus* hoc potuit, invitus teneberis *nullum* posse quod possibile iactitas»[1].

Et infra insistit: «Atticus-Deus possibilia mandavit, hoc nulli dubium est. Sed quia homines possibilia non faciunt, idcirco omnis mundus subditus est Deo, et indiget misericordia eius. Aut certe, si ostendere potueris qui universa compleverit, tunc poteris demonstrare esse hominem qui non indiget misericordia Dei. Omne enim quod fieri potest, tribus constat temporibus: aut praeterito, aut praesenti, aut futuro.

Hoc quod asseris, posse hominem sine peccato esse si velit, monstra factum esse de praeterito, aut certe nunc fieri: de futuro postea videbimus. Quod si nullum potes ostendere qui sine omnino peccato aut sit aut fuerit, restat ut de futuro tantum disputatio sit; interim in duobus temporibus, praeterito atque praesenti, vinctus teneris. Si aliquis fuerit postea maior patriarchis, prophetis, apostolis, qui peccato careat, tunc futuris de futuro, si potueris, persuadeto»[2].

Simile argumentum est ac si quis diceret: qui potest vivere sine cibo et potu per unam horam, potest et per aliam et per tertiam et per totam vitam.

255. CONCLUSIO SECUNDA: *Homo in statu naturae lapsae non potest moraliter diu observare aliqua praecepta naturalia legis divinae scilicet specialiter difficilia quoad substantiam operis, per proprias vires sine gratia.*

256. *Probatur.* Inter naturalia praecepta legis divinae sunt quaedam ardua et difficilia sive per se, ut praeceptum de dilectione Dei super omnia, sive per accidens, ratione impedimentorum occurrrentium ex sollicitatione ad contrarium divinae legis, ut in praecepto de perfecta continentia a

[1] *Ibidem*, n. 9, ML. 23, 524-525.
[2] *Ibidem*, lib. III, n. 3, ML. 23, 599.

venereis. Atqui haec duo sine gratia Dei nequeunt ab homine lapso moraliter observari ne quoad substantiam quidem operis. Praeceptum quidem maximum de dilectione Dei absoluta et efficaci non potest simpliciter observari, ne per parum quidem temporis, quia nec unus actus semel de illo poni potest, ut patet ex articulo praecedenti. Aliud vero de perfecta continentia potest quidem per aliquod temporis, at non diu pro homine vigoroso et bene constituto, specialiter si graves tentationes patiatur, ut supra audivimus ex Augustino.

Et Medina ostendit hac ratione: «Homo infirmus et aeger quemadmodum non potest efficere quae homo validus et sanus, ita si aliquod opus in particulari sit *nimis laboriosum*, non potest id exercere neque in parvo quidem tempore; sicut homo infirmus non potest longum iter pedibus conficere, quamvis paulatim et leviter gradiatur, neque potest *parum spatium cursu velocissimo conficere*. Igitur ad eumdem modum, cum liberum arbitrium sit infirmum, non poterit sine auxilio gratiae neque fecere omnia opera studiosa per multum temporis, nec vero ea ad exiguum tempus, in quibus est *maior difficultas*»[1].

257. CONCLUSIO TERTIA: *Homo in statu naturae lapsae potest moraliter implere quoad substantiam operis et etiam quoad modum connaturalem sibi proportionatum servare per aliquod tempus, imo et diu, aliqua praecepta facilia legis naturalis sine auxilio gratiae Dei.*

258. *Probatur* ex dictis articulo secundo. Homo lapsus potest moraliter per proprias vires sine gratia velle et facere aliquod bonum morale naturale et aliquas virtutes naturales quadantenus acquirere, specialiter quando agitur de re facili, ut amor et honor parentum et alia id genus. Ergo et praecepta naturalia, quae sunt de his virtutibus, poterit

[1] B. Medina, *h. l.*, dub. 2, concl. 4, edit. cit. p. 781.

eodem iure per proprias vires et per longum tempus, imo per totam vitam, servare[1].

b) *De impletione legis naturalis secundum diversas conditiones hominis lapsi in specie*

259. Ut ex supra dictis patet, quaestio potest esse triplex: 1.º, pro homine lapso solo peccato originali; 2.º, pro homine lapso solo peccato personali, iam remisso originali, idest pro fideli peccatore; 3.º, pro homine lapso utroque peccato nondum condonato, nempe pro peccatore infideli. Unde.

260. CONCLUSIO PRIMA: *Homo lapsus solo peccato originali, cum primum ad usum rationis perfectum venerit, non potest sine gratia servare totam legem naturalem quoad modum virtutis sibi connaturalem, neque etiam per breve tempus quoad substantiam operis.*

261. *Probatur prima pars.* Qui non habet virtutes naturales acquisitas neque in statu perfecto neque in statu imperfecto, non potest ullum praeceptum legis naturalis servare quantum ad modum sibi connaturalem, qui est modus virtuosus, quique sine virtute esse non potest. Atqui homo lapsus solo peccato originali nullam adhuc habet virtutem moralem acquisitam, quia istae virtutes non sunt congenitae post lapsum sicut essent in statu iustitiae originalis, et aliunde non sunt acquisibiles statim per unum actum, sicut quaedam virtutes pure intellectuales, sed per plures actus repetitos, qui postulant longum tempus, ut patet ex tractatu de habitibus[2]. Ergo homo lapsus solo peccato originali, cum

[1] Cf. D. Alvarez, *De Auxiliis*, disp. 54, n. 14, p. 383.
[2] Cf. I-II, 51, 3.

primum venit ad perfectum usum rationis, nullo modo potest servare praecepta legis naturalis quoad modum virtuosum eis connaturalem.

262. *Secunda pars* (Neque etiam quoad solam substantiam operis per breve tempus). Homini pervenienti ad perfectum usum rationis *urget* praeceptum affirmativum legis naturalis de dilectione Dei super omnia seu de conversione ad Deum, *statim* implendum. Aut ergo illud statim implet faciendo quod in se est, et tunc ei remittitur peccatum originale per gratiam sanantem et elevantem; aut ilud non implet, et tunc mortaliter peccat peccato omissionis, et iam cessat esse cum solo peccato originali et evadit infidelis peccator utroque peccato,scilicet originali et actuali mortali. Non potest ergo homo ille esse *diu* cum solo peccato originali, sed vel cito iustificatur vel cito peccat peccato omissionis. Unde S. Thomas expresse ait: «Ab aliis peccatis mortalibus potest puer incipiens habere usum rationis *per aliquod tempus* abstinere, sed a peccato omissionis praedictae non liberatur nisi, *quam cito* potest, se convertat ad Deum», quia «hoc est tempus pro quo obligatur ex Dei praecepto affirmativo, quo Dominus dicit Zach. 1, 3: convertimini ad me et ego convertar ad vos»[1].

263. CONCLUSIO SECUNDA: *Fidelis peccator habituatus per proprias vires naturales sine novo auxilio gratiae non potest observare totam legem naturalem, etiam quoad substantiam operis, per longum tempus, sed sat cito et frequenter de novo peccat.*

Ut supra dixi, casus istius fidelis peccatoris potest esse duplex, scilicet quod ante lapsum in peccatum fuerit per longum tempus in gratia Dei et exercitio virtutum; vel quod antea parum temporis gratiam et bona opera servaverit.

[1] I-II, 89, 6, ad 3.

Et loquimur evidenter de peccatore fideli statim post peccatum commissum, quia, si iam fuerit habituatus in peccato, ad unum casum reducuntur.

264. *Probatur.* Ordinarie et secundum communiter contingentia, homines agunt secundum habitus quos contraxerunt, ut experientia constat. Atqui peccator habituatus, ut nomine ipso patet, habitus vitiosos habet, quia licet fuerint retractati per contritionem vel sacramentum, adhuc tamen retinent vim dispositionis habitualis, ut ex tractatu de habitubis patet; et quando primum de novo peccat, transeunt in conditionem priorem habitus. Ergo ordinarie et secundum communiter contingentia, post amissam gratiam sanctificantem, nisi fortiter adiuvetur continuis gratiis actualibus, de novo et frequenter operabitur adiuvetur continuis gratiis actualibus, de novo et frequenter operabitur secundum habitus peccaminisos, idest cito et frequenter solvet praecepta legis divinae naturalis vel supernaturalis, etiam quoad substantiam operis.

Certe, ille peccator, qui adhuc retinet fidem et spem informes, poterit praecepta fidei et spei quoad substantiam operis adimplere; at sine gratia non poterit adimplere praeceptum caritatis neque aliarum virtutum moralium infusarum, quae non sunt sine caritate; contra virtutes vero morales acquisitas facile peccabit, quia contrarios habitus habet. Habitus namque operativi dant pronitatem et facilitatem operandi secundum eos, et ideo, dum manent in subiecto, quasi continuo urgent et tentant ad peccandum, praesertim cum tales habitus depravati respondent temperamento sat proclivi ad talia opera, ut videre est in ebriosis, murmuratoribus, pigris et huiusmodi. Nisi ergo continuo invigilent et resistant per gratias novas actuales, facile reincidunt in eadem peccata. Quod quidem experientia comprobatur eorum qui dicuntur a casuisticis recidivi et consuetudinarii. Et parvi referret quod prius fuerit habituatus vel postea, dommodo habitum vitiosum cum carentia gratiae adhuc retineat.

265. CONCLUSIO TERTIA: *Peccator fidelis non habituatus, quin potius paulo ante perfecte habituatus ad bene et laudabiliter operandum, potest per se loquendo adhuc observare praecepta legis naturalis per longum tempus sine gratia Dei; per accidens vero, ratione praecepti supernaturalis adimplendi, non potest ea observare per longum tempus.*

266. *Probatur prima pars* ex eadem radice. Exercitio enim virtutum infusarum in statu gratiae comitatur etiam exercitium operum naturalium honestorum, ut ex tractatu de habitibus patet, et haec generant habitus naturales corrrespondentes seu virtutes morales acquisitas, quae non amittuntur uno solo peccato mortali, sed adhuc perseverant. Atqui habens virtutes morales acquisitas in statu perfecto in suo genere potest *diu et perseveranter* agere secundum eas, et secundum eas agendo observat praecepta naturalia legis divinae. Ergo talis homo peccator, per se loquendo, adhuc per sat longum tempus poterit observare praecepta legis naturalis sine nova gratia [1].

267. *Secunda pars.* At insuper dantur praecepta supernaturalia, non solum fidei et spei, quae ille potest implere per fidem et spem informes, quas adhuc retinet, sed etiam caritatis tum ex iure divino, tum etiam ex iure ecclesiastico ratione susceptionis sacramentorum quae graviter praecipitur, v. gr. eucharistiae, vel si agatur de sacerdote, confectio sacramentorum confessionis aut sacrificii Missae, quae sine caritate impleri non possunt; et ideo cito peccabit contra praeceptum caritatis et ex consequenti contra praecepta naturalia, quia omne peccatum contra supernaturam, ex consequenti est etiam contra ipsam naturam.

Et sic, absolute et de facto loquendo, laicus non potest esse sine novo peccato longius quam uno anno; sacerdos

[1] Cf. I-II, 63, 2, ad 2.

vero minus adhuc, quia aliquoties in anno tenetur Missam celebrare.

268. conclusio quarta: *Homo lapsus peccato originali et personali, sed nondum habituatus ad peccatum neque ad virtutem, poterit per parum temporis negative observare pracepta legis naturalis, non peccando, sed frequenter et sat cito solvet aliqua praecepta legis.*

Iste homo, peccator infidelis, lapsus peccato originali et personali, invenitur in peiori conditione quam in praecedentibus. Et potest esse triplex casus, scilicet quod ille homo nondum habitus vitiosos peccandi personaliter contraxerit neque etiam habitus virtutum contrariarum eo modo quo in illo statu est possibile; vel quod habitus peccaminosos positive contraxerit; vel denique aliquo modo acquisierit habitus virtuosos bene operandi. In hac conclusione attenditur primus casus; in sequentibus de aliis determinabitur.

269. *Probatur.* Homo in hoc statu habet naturam debilem et vulneratam ex peccato originali et saltem ex primo peccato personali mortali, quod erit peccatum omissionis se convertendi ad Deum. Aliunde, licet non omnia praecepta observanda simul et statim occurrant, quaedam tamen statim occurrunt, quia exercitium bonorum operum debet esse fere continuum per totam vitam; et inter ista praecepta, occurrunt aliqua difficilia, ut praeceptum de perfecta continentia, et etiam quoad ipsam interiorem cogitationem et delectationem. Et ideo, normaliter loquendo et ut in pluribus, homo lapsus in hoc statu sat cito incipiet cadere in nova et nova peccata mortalia, solvendo unum vel plura ex praeceptis naturalibus legis divinae. Sicut illi qui addiscunt aliquam artem et non sunt multum intelligentes et laboriosi, cito et frequenter errant.

270. conclusio quinta: *Homo lapsus peccato originali et personali et tamen ditatus aliquali virtute acquisita, potest*

diutius observare praecepta legis naturalis quoad substantiam operis, licet non per multum temporis sine novo peccato.

271. *Probatur.* Ille homo non potest habere omnes virtutes morales in statu perfecto, sed aliquas tantum et in statu adhuc sat imperfecto; et ideo nequit sufficienter reagere contra debilitatem et pravas inclinationes ex peccato originali et personali contractas; licet plus minusve poterit abstinere a peccatis, maxime ab his quae sunt contra virtutes quas aliquo modo acquisivit, et quae maxime repugnant naturae [1].

272. conclusio sexta: *Homo lapsus peccato originali et personali simulque habitu vitioso peccandi laborans, non potest observare praecepta legis naturalis nec per breve tempus, sed cito et frequenter peccat contra aliqua vel contra omnia praecepta.*

273. *Probatur.* quia iste homo habet maximas dispositiones ad peccatum et nullum fere retinaculum in bono; et ideo, ut experientia constat, cito et frequenter peccat, ita ut peccare sit ei adeo naturale fere sicut respirare.

Et iste est casus frequentior apud paganos, sive civilizatos —quos vocant— sive non, ut litteratura antiqua classica et moderna luculenter ostendit. Iure ergo. S. Ioannes Chrysostomus scribit: «Quid igitur? Nonne et christiani male agentes et gentiles viventes philosophice reperiuntur? Novi quidem ego christianos male agentes; quod autem gentiles bene vivant, nondum mihi constat. Neque tu dixeris aliquos esse natura aequos et modestos; non enim id virtus est: sed loquere de his qui multam sustinentes passionum vim, tamen philosophantur; tales tamen non habes... Tamen, ne contentiosi videamur, concedamus apud gentiles esse qui recte vivant; nihil enim hoc orationi nostrae adversatur: sermo enim erat de eo qui ut plurimum, non de eo quod raro contingit».

[1] Cf. I-II, 63, 2 ad 2.
[2] S. Ioannes Chrysostomus, *In Ioannem*, Hom. 27, 2, MG. 59, 164.

274. Ex quibus omnibus *quasi inductive* habetur novum argumentum in favorem conclusionis principalis et generalis, scilicet quod homo in statu naturae lapsae nequit *diu* observare, ne quidem quoad meram substantiam operis, *omnia* praecepta naturalia legis divinae, neque etiam *difficiliora*.

Et in hoc sensu verum est quod theologi solent dicere post Suarez et Salmanticenses, scilicet «omnes theologi, praesertim moderni, docent esse certam et indubitatam (istam doctrinam), quia contrarium *multum accedit ad errorem Pelagii*»; sed «mihi etiam videtur non esse simpliciter de fide, quia non invenio expressam et specificam Ecclesiae definitionem huius dogmatis sub his terminis propositi...; ideoque *satis est dicere doctrinam hanc esse conclusionem theologicam adeo certam ut contraria non solum iam temenaria sit, sed etiam errori proxima*» [1]; «nostra autem assertio, esto sit vera aut etiam certa, non est immediate de fide, sicut neque opposita est omnino haeretica...; adeo tamen efficaciter ex illis (documentis fidei) deducitur, ut sit *certa quasi conclusio theologica*, oppositum vero saltem sit *temerarium et errori proximum*» [2].

Non tamen est conclusio theologica illativa, sed explicativa tantum, et ideo est aequivalenter de fide et potest, in omnium sententia de obiecto materiali fidei, veluti de fide ab Ecclesia definiri. En vis eius: de fide definita est hominem lapsum non posse sine gratia Dei vitare omnia peccata contra legem divinam seu contra Decalogum, ut videbimus articulo 8. Atqui non posse vitare omnia peccata contra Decalogum et non posse observare omnia praecepta Decalogi quoad substantiam boni operis, idem sunt, quia nihil aliud est peccare quam non observare praecepta; quae quidem minor procedit ex conceptibus adaequatis seu aequipollentibus; et ideo non aliud facit quam explicare maiorem. Ergo homo lapsus non potest sine auxilio gratia diu seu per totam aut fere totam vitam observare omnia praecpta Decalogi quoad substantiam operis.

---

[1] SUAREZ, *De Gratia*, lib. I, cap. 26, n. 12, edit. cit. t. 7, p. 510 b.
[2] SALMANTICENSES, *De gratia*, disp. 2, dub. 5, § 2, n. 164, edit. cit. t. 9, p. 227 b.

C. *De necessitate gratiae ad observanda praecepta supernaturalia legis divinae*

275. Praecepta supernaturalia sunt de actibus bonis supernaturalibus, qui sunt proprii virtutum supernaturalium seu infusarum.

Antiqui theologi, ut supra vidimus, etiam relate ad hos actus distinguebant inter *substantiam* actus et *modum* caritatis seu *meritorium*. Consequenter distinguebant duplicem modum observandi praecepta supernaturalia divinae legis, scilicet quoad *substantiam tantum* actus praecepti, et quoad *substantiam et modum* caritatis seu meritorium. Hanc ergo distinctionem —quam etiam S. Doctor admittit in praesenti— sequentes, discutiemus: 1.º, an possit homo sine gratia observare praecepta legis supernaturalis quoad modum meritorium; 2.º, dato quod non possit, an possit saltem quantum ad meram substantiam actus.

1. *De observatione legis supernaturalis quoad modum meritorium*

276. CONCLUSIO: *Nec homo nec angelus observare possunt per proprias vires naturales praecepta supernaturalia legis quoad modum meritorium, in quocumque statu inveniatur homo.*

Est propositio *de fide* contra pelagianos, in qua omnes theologi catholici semper convenerunt. «Dicendum est *absque omni ambiguitate* —ait S. Albertus Magnus— quod liberum arbitrium per se *non potest in gratiam nec bonum meritorium*» [1]. Et similiter S. Thomas hoc ad fidem catholicam refert expresse [2]. Et uberius hoc apparebit articulo sequenti.

---

[1] S. ALBERTUS MAGNUS, *II Sent.*, dist. 28, art. 1, solutio, edit. cit. t. 27, p. 484 b.
[2] S. THOMAS, *II Sent.*, dist. 28, art. 1.

277. *Probatur.* a) *Ex dictis articulo secundo.* Nec angelus nec homo in quocumque statu inveniatur possunt per proprias vires naturales sine gratia elevante velle et facere ullum *opus salutare*[1]. Atqui posse per solas vires naturales sine gratia elevante observare praecepta supernaturalia legis divinae *quoad modum meritorium,* est posse velle et facere opus meritorium, quod est opus salutare perfectissimum, ut articulo secundo ostensum est. Ergo nec angelus nec homo in quocumque statu inveniatur possunt per proprias vires sine gratia elevante observare praecepta supernaturalia legis divinae quoad modum meritorium.

278. b) *Directe.* Observare praecepta legis divinae quoad modum meritorium est ea observare ex caritate. Atqui nec angelus nec homo possunt ea observare ex caritate sine gratia Dei; quia nequeunt ea observare ex caritate nisi habeant prius caritatem; caritatem autem nequeunt per vires naturae habere, sed solum ex dono Dei, secundum illud «*utrumque* donum Dei est, et scire quid facere debeamus, et *diligere* ut faciamus»[2], quia «caritas ex Deo est»[3]; et illud: «*prorsus* donum Dei est *diligere* Deum»[4]. Ergo nullus, nec angelus nec homo in quocumque statu, potest praecepta legis divinae observare quoad modum meritorium sine gratia Dei elevante.

2. *De observatione legis supernaturalis quoad solam substantiam boni operis*

279. Quidam ex antiquis tehologis, specialiter ex *nominalistarum* grege, non videntur admisisse alium modum in actibus harum virtutum praeter modum caritatis seu meri-

[1] I-II, 109, 2.
[2] Concilium Carthaginense, Denz. 104.
[3] *I Ioan.*, 3, 7.
[4] Concilium Arausicanum II, Denz. 198.

torium, et iste esset unicus modus supernaturalis, qui accidentaliter adveniret substantiae operis; quod quidem aequivalenter est idem ac dicere quod non datur supernaturalitas quoad ipsam speciem vel substantiam vel essentiam, sed solum quoad modum, ita ut differentia inter ordinem naturalem et supernaturalem sit solum accidentalis seu modalis, non essentialis et substantialis. Consequenter negabant dari virtutes pet se seu essentialiter infusas, sed solum per accidens et quoad modum; et quidem hoc modo essent solae virtutes theologales, quia virtutes morales infusae non darentur. Ideo isti admittunt habitus quosdam naturales theologicos proportionales seu parallelos nostris virtutibus infusis theologicis; et sic *in concreto dicebant* quod fides naturalis seu acquisita, quam daemones habent, est eadem ac fides informis quam habent peccatores, quia utraque caret unica supernaturalitate quae datur, scilicet ex caritate proveniente.

Haec autem doctrina, ut patet ex dictis, in tractatu de habitibus, q. 51, art. 4, non potest amplius admitti, quia secundum doctrinam Concilii Tridentini et Vaticani I, fides et spes informes, etiamsi per caritatem non operantur, *sunt donum Dei*[1], idest supernaturales; et ideo essentialiter differt fides ista informis peccatoris christiani a fide daemonum, qui nullam gratiam Dei habent. Datur ergo quaedam supernaturalitas essentialis et intrinseca, et non solum modalis, ut ex Concilio Vaticano I ostendebamus articulo primo et secundo huius quaestionis. Est ergo de fide quod saltem istae tres virtutes theologales, fides, spes et caritas, sunt intrinsece et essentialiter supernaturales, idest quoad ipsam essentiam vel substantiam earum.

Quoad virtutes vero morales, licet res non sit adeo certa ex fontibus revelationis et ex documentis Ecclesiae, tamen

[1] Concilium Tridentinum, Ses. 6, c. 6, Denz. 798; Concilium Vaticanum I, Ses. 3, cap. 3, Denz. 1791.

post Concilium Viennense, et specialiter post Concilium Tridentinum, adeo communis in Theologia evasit, ut teneri debeat saltem veluti conclusio theologica, et quidem quod sint supernaturales quoad ipsam essentiam vel substantiam seu infusae per se et essentialiter.

Consequenter videtur quod, ex eadem radice, deberet negari veluti incompatibile cum regula fidei, quae est Ecclesia, sequela quam illi theologi admittebant, scilicet posse praecepta virtutum theologicarum observari sine gratia per solas vires naturales liberi arbitrii *quantum ad substantiam* operis, quae omnino naturalis esset.

280. At *Molina* et alii theologi Societatis Iesu post ipsum, licet aliis magni nominis reclamantibus, noluerunt per hanc viam intrare simulque non poterant a doctrina Tridentini recedere. Admiserunt ergo actus harum virtutum esse supernaturales quoad substantiam et similiter propria obiecta eorum, et tamen simul retinebant conclusionem nominalistarum, nempe posse praecepta supernaturalia de actibus harum virtutum observari per proprias vires naturales sine gratia, quoad substantiam operis.

Quod ut aliquo modo possent defendere, coacti sunt pervenire ad istam affirmationem, quam veluti axiomaticam repetere solent post Ioannem de Lugo, scilicet, actus et habitus supernaturales non differre a naturalibus ex proprio obiecto formali *quod,* licet aliunde essentialiter differant, nempe ex parte subiecti et ex parte finis, seu, ut frequentius formulari solet: idem est obiectum formale actus et habitus naturalis et supernaturalis. Actus ego ille quoad meram substantiam est communis et indifferens ad modum naturalem et ad modum supernaturalem; et sic fit modo naturali a viribus naturae, modo vero supernaturali quando fit ex habitu infuso.

Ut haec quaestio rite solvi queat, necesse est distinguere inter actus harum virtutum *directe et per se* lege divina praeceptos, qui sunt actus proprii seu eliciti harum virtutum

—et idem valet si sint actus imperati, sed eliciendi ab alia virtute theologica vel morali per se infusa— et actus *imperatos et exteriores,* eliciendos seu exercendos per alias virtutes naturales aut per nudam potentiam naturalem, et sunt actus *quasi per accidens et indirecte* praecepti lege divina supernaturali; nam isti actus de se non sunt supernaturales quoad substantiam vel essentiam, sed solum quoad modum et extrinsece, nempe ex parte causae efficientis quasi imperantis et ex parte finis principaliter operantis.

Quod autem haec distinctio sit fundata, apparet ex quibusdam propositionibus damnatis ab Innocenciao XI circa caritatem et fidem, scilicet: «Non tenemur proximum diligere actu *interno et formali;* praecepto proximum diligendi satisfacere possumus per solos actus *externos*»[1]. «Fides *late dicta* ex testimonio creaturarum similive motivo ad iustificationem sufficit»[2].

281. conclusio prima: *Nec angelus nec homo in quocumque statu potest per proprias vires naturales sine gratia interiori elevante observare praecepta supernaturalia legis divinae quoad substantiam actus directe et per se praecepti.*

282. *Probatur.* a) *Indirecte seu quasi negative,* demostrando falsitatem alterius explicationis. Haec sententia, hominem vel angelum per proprias vires naturales sine gratia elevante posse implere praecepta supernaturalia legis divinae *quoad substantiam* operis directe et per se praecepti, potest explicari et intelligi tribus modis, scilicet: 1) *negando quasupernaturalitatem essentialem* virtutum infusarum, de quarum actibus sunt illa praecepta, ut faciebant plures nominales; 2) *affirmando talem supernaturalitatem essentialem,* sed ponendo alias quasdam virtutes parellelas acquisitas ex

[1] Innocentiaus XI, Denz. 1160-1161.
[2] *Ibidem,* Denz. 1173.

actibus virtutum supernaturalium, ut opinabantur magni theologi saeculi XIII et S. Thomas iunior cum eis, quae elicerent *substantiam* actus; 3) affirmando talem supernaturalitatem essentialem simulque acquisitionem virtutum ex actibus infusarum, et addendo *idem esse obiectum formale virtutis naturalis et supernaturalis*, per ordinem ad quod sumitur *identitas substantiae* actus utriusque virtutis, ut plures theologi ex Societate Iesu. Atqui istae omnes explicationes falsae sunt.

Prima quidem, nominalistarum, ut paulo ante dicebamus, et articulo primo et secundo ostensum est, nempe falsum est non dari nisi supernaturalitatem quamdam modalem et accidentalem, seclusa supernaturalitate intrinseca et essentiali.

Alia etiam antiquorum theologorum et S. Thomae iunioris de generatione virtutum eiusdem speciei et modi ex actibus virtutum infusarum, quam expresse retractavit S. Doctor postea, eamque falsam edixit, ut ostendimus supra, q. 51 articulo 4, ad 3.

Tertia denique plurium theologorum Societatis Iesu, quae praecedenti difficultati et falsitati *novam eamque maximam addit, scilicet de identitate obiecti formalis actus et habitus naturalis et supernaturalis.* Nam impossibile est idem esse specificativum actuum et habituum essentialiter et specifice differentium. Atqui in hac explicatione iesuitarum idem esset specificativum actuum et habituum essentialiter et specifice differentium; nam obiectum formale est specificativum actus et habitus, qui per se primo dicuntur per ordinem ad illud, ad quod dicunt relationem transcendentalem, ut patet ex dictis in tractatu de habitibus, q. 54, articulis 1-3; actus autem et habitus naturales differunt essentialiter et specifice ab actibus et habitibus supernaturalibus seu per se infusis, ut upsimet concedunt, et concedere debent semel ac admittant supernaturalitatem intrinsecam vel quoad substantiam. Ergo haec explicatio theologorum molinistarum est metaphysice impossibilis.

Unde Suarez contra talia dicentes energice scribit: «Hoc nihil est aliud quam *evertere* principium illud de distinctione actuum ex obiecto, et *totam philosophiam*, quae docet motus et omnia quae habitudinem ad aliud essentialiter includunt sive praedicamentalem sive transcendnetalem habere speciem et consequenter distinctionem a terminis vel obiectis quae respiciunt, nam inde habent aliquo modo suum esse, et consequenter etiam distinctionem» [1].

Pariter Salmanticenses dicunt quod si talis affirmatio semel admitteretur, «nihil in vera philosophia non mutaret circa speciem ac distinctionem potentiarum et habituum» [2]; quod licet forte novitatis studiosi parvi faciant, cordatus tamen theologus reputabit maximum inconveniens» [3]; et memento invehunt contra Suarez qui debilitatem passus est contrarium esse possibile de potentia Dei absoluta; quod enim metaphysice repugnat, non est obiectum divinae potentiae. Unde apparet hanc explicationem molinistarum cumulasse in se difficultates aliorum et aliam, eamque multo maiorem, addidisse. Neque in antiquorum opinionem umquam venerat talis absurditas, et propterea habitus illos acquisitos ex actibus supernaturalibus appelabant adhuc supernaturales, et non differrent ab infusis nisi ex causa efficienti; formalis vera causa et finalis esset eadem.

283. b) *Directe et ostensive*, tum ex perfecta conformitate eius cum doctrina Ecclesiae, quam aegre salvat contraria explicatio; tum ex perfecta conformitate cum sana ratione philosophica; tum ex directa analysi actuum elicitorum a virtutibus per se infusis.

---

[1] SUAREZ, *De gratia*, lib. II, cap. 11, n. 23, edit. cit. t. 7, p. 635 b.
[2] SALMANTICENSES, *De gratia*, disp. 3, dub. 3, § 6, n. 60, edit. cit. t. 9, p. 374 b.
[3] *Ibidem*, § 4, n. 49, p. 360 b.

284. α) *Ex perfecta conformitate nostrae conclusionis cum doctrina Ecclesiae.* In fontibus revelationis invenitur *expresse* traditum quod *totum* opus salutare vel supernaturale est *ex gratia Dei* et non ex nostris meritis: «*Omnium bonorum affectuum atque operum et omnium studiorum omniumque virtutum quibus ab initio fidei ad Deum tenditur, Deum profitemur auctorem*»[1]; «*ut sancta cogitatio, pium consilium omnisque* motus bonae voluntatis ex Deo sit, quia per illum aliquid boni possumus sine quo *nihil* possumus»[2], idest «etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum» confiteamur esse donum Dei, ubi continetur cogitare, eligere et finaliter consentire evangelicae praedicationi[3]; et quidem haec, non solum ut *facilius* possimus, sed ut *simpliciter et absolute* possimus velle et agere[4]. Omnia ergo quae sunt in opere salutari virtutum infusarum, sunt ex gratia Dei. Atqui si substantia operis illius posset ex nobis esse, iam non totum, sed *pars* eius solum esset ex Deo, nempe modus supernaturalis; insuper gratia non daret nobis *totum* posse simpliciter, sed *facilius* posse, quasi ex habitu supernaturali, sicut habitus naturalis dat *facilitatem.* Sententia ergo quam defendimus verum reddit *simpliciter* sensum obvium verborum Ecclesiae; dum alia e contra diminutum et improprium et exaggeratum reddit.

Neque urgent verba quaedam Conciliorum: credere, sperare, diligere *sicut oportet*, ac si absolute posset supernaturaliter credi, sperari et diligi sine gratia Dei[5]; *ut expedit*, dat *suavitatem* in consentiendo et credendo veritati; tum quia maxime volunt innuere modum *meritorium*, qui expedit vere ad salutem, et caritas est quae maxime dat *suavitatem* in his operibus; tum etiam quia «iidem fontes innuunt actus

[1] S. Coelestinus I, *Indiculsu*, Denz. 141.
[2] *Ibidem*, Denz. 135.
[3] Concilium Arausicanum II, Denz. 178, 180.
[4] Concilium Carthaginense, Denz. 105; S. Coelestinus I, *Indiculus*, Denz. 138.
[5] Concilium Arausicanum II, Denz. 199 et alibi.

naturales ideo non esse sicut oportet, *quia non attingunt ordinem divinum*» vel supernaturalem[1].

Merito ergo Suarezius nostram sententiam iudicat «omnino veram»[2], contrariam vero censet «cavendam esse», quia «multum accedit ad errorem Pelagii»[3].

Item: opus istud quoad substantiam est *salutare*, ut patet de actibus fidei et spei informis. Atqui opus salutare nequequam fieri potest ex solis viribus naturalibus sine gratia.

Quod si homo lapsus non potest totam substantiam operis ordinis *naturalis* velle et facere, a fortiori non potest substantiam operis supernaturalis, imo neque in ullo statu. Unde haec pars videtur certior quam praecedens, in qua tamen omnes theologi a pluribus saeculis conveniunt.

285. β) *Ex perfecta conformitate cum sana ratione philosophica.* Ea enim posita, ordo natualis et supernaturalis perfecte et essentialiter distinguuntur, quasi duo genera, quae analogice tantum conveniunt inter se; perfecte autem prorsus, modo suo proportionato, procedere in definiendis actibus et habitibus ordinis supernaturalis sicut in definiendis actibus et habitibus ordinis naturalis, nempe ex ordine ad proprium et formale eorum obiectum. Si vero axioma illud adversariorum semel admittatur, tota scientia theologica de actibus et habitibus supernaturalibus ruit, sicut et reuret tota psychologia de actibus et habitibus et potentiis ordinis naturalis.

286. γ) *Ex directa analysi actuum elicitorum a virtutibus per se infusis.* In hoc ordine supernaturali non datur distinctio inter substantiam actus et modum proprium seu immanentem eius, quia habitus supernaturales se habent etiam *loco potentiae*, quia dat *simpliciter posse* huius ordinis; et

[1] Lange, S.J., *op. cit.*, n. 299, p. 209.
[2] Suarez, *De gratia*, lib. II, cap. 11, n. 8, edit. cit. p. 631 a.
[3] *Ibidem*, n. 17, p. 633 b.

ideo non habet locum distinctio ordinis inferioris, scilicet naturalis inter substantiam et modum, quia in eo dantur naturales potentiae quae realiter differunt ab habitibus. Unde patet quod adversariorum sententia tota nititur in univocismo completo inter ordinem naturalem et supernaturalem.

Et *confirmatur;* quia eodem modo iudicandum est de actu fidei vel spei in suo ordine proprio, sicut de actu caritatis in suo. Atqui in actu caritatis non distinguimus substantiam et modum meritorium, quia modus caritatis cadit directe sub praecepto caritatis veluti identicus cum propria substantia eius[1]. Ergo neque in actu proprio fidei vel spei distinguere debemus substantiam et modum proprium earum, quia idem re sunt, sed solum modum meritorium et formatum quem habent ex unione ad caritatem. Unde S. Doctor expresse ait: «Sub praecepto quod datur de actu alicuius virtutis *non cadit modus* quem habet ille actus ex alia superiori virtute; cadit tamen sub praecepto *modus ille* qui pertinet ad rationem *propriae* virtutis»[2].

287. *Quod autem haec sit sincera et germana mens S. Thomae*, luce clarius apparet; nam apud S. Doctorem ille qui potest servare praeceptum quantum ad substantiam operis, licet non quantum ad modum, potest vitare peccatum contra praecepta legis directe imposita et per consequens poenam[3]. Atqui sine gratia Dei interiori *nullo modo* potest vitare peccata directe opposita virtutibus theologicis (=per se infusis): «Sunt etiam —ait— quaedam peccata mortalia quae homo sine gratia *nullo modo* potest vitare, quae scilicet directe opponuntur virtutibus theologicis, quae ex dono Dei sunt in nobis»[4]; quod quidem optime explicat

---

1 S. Thomas, I-II, 100, 10; II-II, 44, 4 ad 1.
2 II-II, 44, 4 ad 1.
3 S. Thomas, *De malo*, 2, 5 ad 7, circa 1263-1268, et alibi saepius.
4 I-II, 63, 2 ad 2, circa 1267-1268.

Conradus Koellin hoc modo: «Vitare autem peccata opposita theologicis ut non diligere et se referre et sua in Deum non potest sine caritate, et infidelitatem sine fide»[1]. Ergo et sine gratia Dei homo non potest ullo modo elicere actus virtutum theologicarum, idest neque quoad substantiam neque quoad modum.

Et hoc non solum affirmat S. Thomas veluti opinionem quamdam, sed etiam *contrariam assertionem appellat pelagianam;* nam affirmat ipsum assentire seu credere, quod est actus interior fidei, esse ex gratia Dei interiori et non ex solo libero arbitrio; ex gratia quidem exteriori revelationis quantum ad propositionem obiecti credendi; ex gratia vero interiori quantum ad ipsum actum credend, ita ut nec miracula visa nec persuassio hominum neque solae vires liberi arbitrii, ut dicebant pelaginai, sed «fides quantum ad assensum (=ipsum credere), qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam»[2].

Mirum ergo non est quod thomistae hoc etiam modo locuti sint in Congregationibus de Auxiliis et quod vel ipse Bastida in dictis Congregationibus non ausus fuerit contrarium defendere (*Acta citata*, Congreg. 30 coram Clemente VIII, 28 maii 1604, col. 788). Unde Lemos rite concludebat: «Si Patres Societatis non credunt S. Thomae et Doctoribus aliis, credant saltem vel suo Doctori Francisco Suarez, qui hoc expresse dicit»[3].

Et quidem auctoritas S. Thomae fortiori modo urget contra eos ac si umquam talem positionem tenuerit, sed incideprat in eumdem errorem, sicut Augustinus in errorem semipelagianorum, a quo tamen citius uterque Doctor liberatus est; et sic haec evolutio mentis S. Thomae auget vim testimonii eius contra molinistas.

---

1 Conradus Koellin, *h. l.*, edit. cit. p. 432 a.
2 II-II, 6, 1.
3 *Ibidem*, col. 784.

Sic ergo non manent nisi duae positiones, scilicet: a) negare supernaturalitatem quoad substantiam ideoque essentialem seu specificam differentiam a natura, quod est incompatibile cum doctrina catholica de lumine gloriae[1] et de virtutibus theologalibus[2]; vel b) negare actus et habitus specificari ex obiecto formali, sed tunc non remanet eadem substantia vel essentia sine contradictione in adiecto (diversa species seu essentia eadem substantia), quodque propterea contrariatur rationi naturali.

288. CONCLUSIO SECUNDA: *Homo, etiam lapsus potest per proprias vires sine gratia Dei interiori elicere per potentias vel virtutes naturales acquisitas quoad meram substantiam operis, quaedam opera indirecte et per accidens praecepta in lege supernaturali, scilicet quosdam actus imperatos virtutum supernaturalium, exercendos seu exequendos per potentias vel habitus naturales.*

289. *Probatur.* Quia in istis actibus optime distinqui potest *substantia* eorum per ordinem ad proprium et connaturale obiectum, quod est de se ordinis naturalis, ut alargitio eleemosynae, salutatio amici et alii actus exterioris caritatis vel fidei vel spei —et haec substantia potest naturaliter impleri a nuda potentia naturali vel una cum virtute acquisita—, et *modus* supernaturalis ei adveniens tum ex parte principalis causae moventis et imperantis, quae est virtus infusa imperans, tum ex parte causae finalis ultimae, quae est finis proprius virtutis infusae, et iste modus, cum sit supernaturalis, non potest esse sine auxilio gratiae interioris.

Et in hoc sensu dicebamus in tractatu de habitibus, q. 51, art. 4, occasione responsionis ad tertium, quod actus imperati virtutis infusae, qui sunt actus naturales, poterant

[1] Cf. Concilium Viennense, Denz. 474, 475.
[2] Cf. Concilium Vaticanum I, Ses. 3, cap. 3, Denz. 1791, 1795.

generare habitum naturalem correspondentem. Et hunc sensum videtur indicare S. Doctor in De Veritate, q. 24, art. 14, cum ait: «Est autem duplex bonum, quoddam quod est humanae naturae proportionatum; quoddam vero quod excedit humanae naturae facultatem: et haec duo bona, si de actibus (exterioribus) loquamur, non differunt *secundum substantiam* actus, sed *secundum modum* agendi; utpote *iste actus,* qui est *dare eleemosynam* (=actus imperatus a caritate, sed elicitus a misericordia, quae potest esse virtus acquisita), est bonum proportionatum viribus humanis, secundum quod ex quadam *naturali* dilectione vel benignitate homo ad hoc movetur (=ex virtute acquisita misericordiae); excedit autem humanae naturae facultatem secundum quod ad hoc homo inducitur ex caritate, quae mentem hominis Deo unit». Sed isti actus non sunt proprii et specifici virtutum per se infusarum, et ideo ex hac parte non infirmatur quin potius confirmatur doctrina proposita conclusione prima.

EXCURSUS DE MENTE S. THOMAE IN II-II, 171, 2 AD 3

290. *Difficultas* sat gravis oritur ex quibusdam verbis S. Thomae in II-II, q. 171, art. 2, ubi S. Doctor quaerit «utrum prophetia sit habitus», et tertio loco ponit sibi hanc obiectionem: «Prophetia computatur inter gratias gratis datas; sed gratia est habituale quiddam in anima, ut saupra (in hoc tractatu de gratia, q. 110, art. 2) dictum est; ergo prophetia est habitus»; ad quam hoc modo respondet: «*Omne* donum gratiae hominem elevat ad *aliquid* quod est *supra naturam* humanam; quod quidem potest esse *dupliciter:* uno modo quantum *ad substantiam actus,* sicut miracula facere et cognoscere incerta et occulta divinae sapientiae, et *ad hos actus non datur homini donum gratiae habituale;* alio modo est aliquid supra naturam humanam quantum *ad modum actus, non autem quantum ad substantiam ipsius,* sicut diligere Deum et cognoscere eum in speculo creaturarum, *et ad hoc datur donum gratiae habituale».* Ecce, inquiunt adversarii, quomodo S. Doctor expresse affirmat *substantiam* actus caritatis et fidei et consequenter aliarum virtutum infusarum, posse naturaliter attingi sine gratia, e contra modus *proprius* supernaturalis.

291. *Responsiones thomistarum.* Ergo thomistae multum laboraverunt ut huic difficultati darent adaequatam et afficacem solutionem, et ideo diversimodo diversi responderunt, sicut eis possibile fuit.

292. a) In primis stat expositio *Caietani*[1], quae coincidit cum positione adversariorum.

293. b) Deinde, *Medina*, qui non amplius admittit hanc Caietani doctrinam, respondet S. Thomam sumpsisse dilectionem et cognitionem Dei *in genere*, prout abstrahit a naturali et supernaturali, perfecta et imperfecta, et ait haec cognitio et dilectio Dei in aliquo sensu non excedit vires naturae, at cognitio fidei et dilectio caritativa omnino excedit tales vires et quoad substantiam actus et quoad modum eius[2].

294. c) Hanc tamen solutionem non admittunt posteriores thomistae. «Haec explicatio —ait *Alvarez— quamvis verum contineat, non tamen videtur esse ad mentem S. Thomae in illo loco;* etenim in illa solutione ad tertium *expresse* loquitur *de actu caritatis,* ad quem datur donum gratiae habitualis, sed ad dilectionem Dei in genere, ut abstrahit a naturali et supernaturali, non datur donum gratiae habitualis; ergo non loquitur de illa S. Thomas»[3]; et in eam etiam invehit Ripalda[4].

Supponendo ergo S. Thomam ibi loqui *tantum de dilectione caritativa et de cognitione fidei,* Alvarez respondet distinguendo: actus fidei et caritatis sunt supernaturales quoad modum tantum, non quoad substantiam operis, actus proprii et eliciti, *nego;* actus exteriores et imperati, *concedo.* Quia sic actus cuiuscunque virtutis imperari potest a caritate vel etiam a fide; et suadet hanc suam interpretationem ex verbis S. Thomae in De Veritate, q. 24, art. 14, quae supra retulimus[5].

Sed haec etiam explicatio, licet obiective verum contineat, ut ex conclusionibus apparet, *non tamen solvit difficultatem textus*

---

[1] Caietanus, *h. l.*, nn. 7-8.
[2] B. Medina, *In I-II*, q. 62, art. 2, ad primum argumentum, edit. cit. p. 428 b; *in I-II*, q. 109, art. 4, 2 dub.
[3] Didacus Alvarez, *De Auxiliis*, disp. 51, n. 14, edit. cit. p. 367 a.
[4] Ripalda, *De ente supernaturali*, lib. III, disp. 45, sect. 3, n. 14, edit. Vives, t. II, p. 92 b.
[5] D. Alvarez, *De Auxiliis*, disp. 51, n. 14, p. 367; disp. 65, n. 6, p. 463.

citati, ut rite animadvertunt Salmanticenses: «*tum* quia est voluntaria, nullum quippe adest verbum in praedicto testimonio ex quo possit colligi D. Thomam loqui de actu externo et a caritate imperato, sed adest potius ad oppositum, nam illa verba *sicut diligere* Deum proprissime designant actum internum amoris, non vero actum externum; ille enim et non iste confert formaliter denominationem propriam diligendi, ut ex se liquet. Idemque evidentius adhuc apparet in alio exemplo D. Thomae, nempe: *et cognoscere Deum in speculo creaturarum,* quod nullatenus adaptari potest actui externo. *Tum* etiam, et *praecipue,* quia non est consentanea menti S. Doctoris; eo quippe collimabat ut dilueret hoc argumentum: prophetia computatur inter gratias gratis datas; sed gratia est habituale quoddam donum in anima; ergo prophetia est habitus: ad quod diluendum *vane fierit recursus ad actus externos a caritate imperatos,* siquidem vis argumenti consistebat in eo quo gratia est habituale quoddam donum in anima, idemque de gratia prophetiae dicendum esset. Ad hoc autem enervandum quid refert quod actus exterior sit vel non sit supernaturalis quoad substantiam aut modum?»[1].

295. d) Hac igitur expositione relicta, *Suarez* ingenue fatetur quod S. Thomas «ibi non loquitur in hoc sensu» quem ei attribuunt puri molinistae[2], «nam D. Thomas *saepe aliis in locis ubi ex professo rem tractavit,* satis suam sententiam explicuit, declarando supernaturalitatem horum actuum ex obiectis et ex comparatione ad actus naturales similes et circa easdem res naturales et ex modo productionis eorum, et propter illos ponendo habitus per se infusos eiusdem rationis seu ordinis; *solumque in illo loco et per occasionem,* illo modo loquendi usus est, ut rationem redderet cur ad prophetandum non detur habitus et detur ad credendum; et illam tribuit, *quia* prophetia elevat intellectum quoad *substantiam* actus, non autem fides. Quae ratio non esset bona, *si intelligeretur in sensu quo nunc loquimur;* nam potius in hoc sensu inferendum esset ad prophetiam dari habitum supernaturalem potius quam ad fidem, quia magis necessarius est habitus ad actum supernaturalem in sua entitate quam ad actum supernaturalem tantum in modo. *Non loquitur ergo D. Thomas in hoc sensu.*

Sed consideravit prophetiam esse de rebus quae *nullo modo* cadunt sub cognitionem humanam, et ideo cognitionem illarum

---

[1] Salmanticenses, *De Gratia*, disp. 3, dub. 5, § 5, n. 88, edit. cit. t. 9, p. 396. Cf etiam Ripalda, *loc. cit.* p. 92 b.
[2] Suarez, *De Gratia*, lib. II, cap. 4, n. 10, edit. cit. t. 7, p. 601 b.

supernaturalem seu propheticam, *non esse necessariam ad ordinarium cursum vitae et actionum humanarum*, ideoque non communicari per modum habitus, sed *transeunter* iuxta occurrentes opportunitates; obiectum autem fidei et amoris, quod principaliter est Deus, cadit *aliquo modo* sub cognitionem humanam estque *maxime necessarium ad convenientem et ordinariam directionem vitae et actionum humanarum*, et ideo ad operandum supernaturaliter circa talem materiam, elevantur potentiae per *habitus*. Hoc est ergo quod. D. Thomas explicare voluit per illa verba: quoad substantiam vel quoad modum»[1]. Et addit: «*non quamcumque convenientiam* actuum in ratione *communi* vocasse D. Thomam *substantiam* actuum, sed illam quae est in *tendentia ad idem obiectum materiale secundum eamdem communem rationem tendendi*, sicut amor naturalis et caritatis tendunt in Deum *ut bonum*, et fides humana et infusa in Deum *ut credibilem;* prophetia autem non ita se habet ad intellectum humanum, sed elevat illum ad cognoscenda futura, quae antea *nullo modo* attingebat, et ideo dicit D. Thomas elevare illum quoad actus substantiam»[2].

Quae responsio placuit etiam *Araujo*[3], et addit Joannes a S. Thoma hoc modo multos respondere ad illum locum S. Thomae[4].

Eam tamen impugnat idem Joannes a S. Thoma, cum ait: «*Hoc valde improprium est, et in ipso actu prophetico habet instantiam;* nam prophetia versatur circa futura vel cogitationes cordis, circa quas potest versari cognitio naturalis, *saltem coniecturalis*, sicut circa futura; ergo habet aliquem *actum similem sibi in ordine naturali*, et tamen actus prophetiae dicitur a D. Thoma supernaturalis quoad substantiam»[5].

Quam impugnationem corroborant adhuc Salmanticenses, qui addunt: «Deinde, ex hoc quod amor caritatis dicatur praedicto modo naturalis, nulla congruens disparitatis ratio potest designari ut caritas sit habitus, non vero prophetia, ac proinde reliquerit D. Thomas argumentum in sua vi, si nihil aliud in responsione doceret quam quod illi haec interpretatio tribuit»[6].

[1] Suarez, *ibidem*, cap. 5, n. 6, p. 605 b.
[2] *Ibidem*, n. 5, p. 605 a.
[3] F. Araujo, *h. l.*, art. 7, dub. 1, n. 83, apud Salmanticenses, loc. cit. n. 89, p. 396 b.
[4] Joannes a S. Thoma, *h. l.*, disp. 20, art. 1, § secundum punctum, sol. obi., n. 2, edit. cit., p. 285 a.
[5] *Ibidem*, in fine.
[6] Salmanticenses, *loc. cit. n. 80, p. 396 b in fine.*

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

296. e) Consequenter *Joannes a S. Thoma* aliam proponit explicationem, dicens «quod D. Thomas per *substantiam actus* non intelligit specificam rationem et naturam actus, sicut in praesenti loquimur, nec nomine *modi* intelligit aliquid superveniens actui accidentaliter, sed actum *quoad modum* vocat actum *quoad elicientiam* a potentia *modo proprio ipsius potentiae*, idest per aliquod principium et virtutem illi *permanenter* impressam; actum vero *quoad substantiam* vocat *ipsam entitatem* actus vel efffectus *supernaturaliter factam*, etiamsi non fiat eo modo quo potentia connaturaliter elicit actus suos.

Sensus ergo est quod actus supernaturalis *quoad ipsum modum eliciendi*, quem *solet* habere talis potentia, exigit *habitum* seu principium *permanens* in potentia, sicut diligere Deum, credere, sperare, etc.; sunt enim isti actus vitaliter a potentia quando vult ipsa potentia, et quia etiam isto modo illi actus supernaturales sunt, exigunt principium per modum *habitus;* at vero ea quae hoc modo supernaturalia non sunt, licet entitatem et substantiam supernaturalem habeant, non exigunt habitum; sicut facere miracula, licet sit supernaturale in se, non tamen fit a nobis per modum causae principalis, sed instrumentalis; et cognitio prophetica non fit a nobis deducendo illam ex aliquibus principiis permanenter a nobis cognitis, sed ex actuali illustratione Dei revelantis, et ideo non datur in nobis habituale donum ad prophetiam neque ad miracula, quia *non eliciuntur a potentiis iuxta modum potentiae, scilicet quando et quomodo voluit*»[1].

Quam interpretationem vocat Garrigou-Lagrange *manifeste veram*[2]; et addit ipse quod in hac responsione S. Thomae non consideratur supernaturalitas gratiae gratis datae et gratum facientis in se, «sed relative ad elicientiam seu productionem actuum, ad quam requiritur habitus: sic apparet non necessarium esse habitum ad cognitionem propheticam, quia haec cognitio excedit quoad substantiam *effective* facultatem creatam; e contra, requiritur habitus fidei et caritatis, quia actus fidei et caritatis elici seu produci debent a nobis quando volumus». Revera nihil novi additur ad explicationem Joannis a S. Thoma, ut legenti patet.

297. f) Attamen, *Salmanticenses* non ita faciles sunt ut hanc explicationem quasi caeco modo accipiant. Unde, postquam retulerunt hanc expositionem Joannis a S. Thoma, addunt: «Sed haec

[1] Joannes a S. Thoma, *loc. cit.* n. 3, p. 285 b.
[2] Garrigou-Lagrange, *De Revelatione*, cap. 6, art. 2, §4, ab. 2, edit. secunda p. 215.

etiam responsio, *nisi amplius declaretur, vel falsa est vel insufficiens; tum* quia iusta hunc dicendi modum per substantiam actus designavit D. Thomas illius *entitatem:* sed S. Doctor asserit actum caritatis non esse supernaturalem quoad substantiam; ergo sentit quod non est supernaturalis in sua entitate: hoc autem et nihil amplius intendit obiectio (molinistarum); *tum* etiam quia modus operandi permanenter et ex electione, connaturalior est modo per modum transeuntis et instrumenti; sed actus prophetiae fit transeunter et per subitam illustrationem, e contra vero actus caritatis fit permanenter et ex electione, ut haec expositio supponit et satis ex se liquet; ergo nequit hac via salvari quod actus caritatis sit supernaturalis quoad modum, non autem actus prophetiae; sed magis infertur oppositum»[1]. Ut ergo his inconvenientiis obvietur, Salmanticenses conantur explicationem Joannis a S. Thoma complere et perficere, dicentes: «*Respondetur ergo* quod ex duplici capite potest aliquis actus supernaturalis petere principium supernatuale: primo, *ob suam speciem aut entitatem*, quae supernaturalis est; secundo, *ex parte modi quo fit*, nempe permanenter et iuxta electionem operantis, quia non solum est supra vires potentiae elicere actum supernaturalem, sed etiam elicere illum pro libito suo et modo permanenti. Et quia hoc posterius addit supra primum, idcirco ad eliciendum actum posteriori modo requiritur maior virtus quam ad eum eliciendum praecise quoad substantiam vel entitatem; ad primum enim sufficit quaelibet virtus supernaturalis, licet fluida et habens modum dispositionis seu elevationis transeuntis; ad posterius vero desideratur virtus per modum habitus seu formae permanentis.

Actus autem prophetiae talis conditionis est ut non subiaceat voluntati nostrae, saltem in suo actu primario, et ideo nequit fieri modo permanenti et solum est supernaturalis quoad substantiam, non autem quoad modum; hoc quippe quod est fieri transeunter, nullam supernaturalitatem addit supra actus entitatem. Actus vero caritatis fit ex natura sua modo permanenti et cum electione operantis, quae perfectio nequit non petere aliquam maiorem perfectionem ex parte virtutis elevantis, nempe quod haec virtus sit permanens et habitualis, iuxta naturam actus, pro quo exhibetur.

Et hinc apparet differentiae ratio ob quam, licet prophetia et caritas sint qualitates supernaturales, nihilominus haec sit habitus, non vero illa. Quo pacto optime respondet Angelicus Doctor argumento, quod sibi opposuerat.

[1] Salmanticenses, *loc. cit.* n. 90, p. 397 a.

Unde, cum asserit quod diligere Deum non est supra naturam humanam quoad substantiam, neutiquam negat praedictam substantiam esse supernaturalem absolute; sed tantum negat esse supernaturalem ea praecise ratione qua dixerat actum prophetiae supernaturalem esse; cumque prophetiae actus sit supernaturalis quoad substantiam praecise, non vero quoad modum, solum sequitur quod actus caritatis non sit supernaturalis quoad substantiam *praecise* sumptam, sed quod sit supernaturalis quoad substantiam et modum; et ideo per ly «non quantum ad substantiam ipsius» minime excludit substantiam, sed substantiam ut *distinctam modo.* Excludit igitur quod actus caritatis sit praecise supernaturalis in entitate, sicut actus prophetiae, et adstruit esse supernaturalem etiam in modo quo fit, videlicet permanenter et libere. Et ita reddit rationem cur caritas sit habitus, non vero prophetia; *et in hoc sensu expositio Joannis a S. Thoma amplectenda est, utpote attingens propriam S. Doctoris mentem, in quo aliae interpretationes deficiunt.*

Neque adversus eam sic illustratam urgent illa duo, quae illi opponebamus. *Non quidem primum*, quia iam constat actum caritatis esse supernaturalem quoad substantiam, non quidem excludendo modum, sed eum saltem connaturaliter afferendo.

Neque etiam secundum, quia licet modus operandi permanenter sit connaturalior quam modus operandi transeunter, si fiat comparatio intra eumdem ordinem, nihilominus si operatio permanens est supernaturalis, excedit facultatem naturalem non solum ex parte entitatis, sed etiam modi quo fit; quia supra naturam est operari supernaturaliter permanenter. Unde licet actus prophetiae fiat transeunter, et actus caritatis modo permanenti, atque adeo connaturalius intra ordinem supernaturalem, nihilominus actus caritatis est simpliciter supernaturalis quantum ad modum quo fit; secus vero actus prophetiae, et ille petit habitum, non autem hic»[1].

Negari nequit quod haec explicatio est subtilis et profunda et quod validiorem reddit responsionem Joannis a S. Thoma. Utrum autem sit vere ad mentem S. Thomae in hoc loco, merito dubitari potest.

298. g) Ultra has vero expositiones, quae expendunt praedicti theologi, adest alia antiquior, quam non videntur cognovisse aut recoluisse, et est exposito *Bañezii*, quae sic se habet: «Pro decisione huius difficultatis semper mihi visum est necessarium distinguere

[1] Salmanticenses, *loc. cit.* n. 92, p. 397-398.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

de hac identitate actus quantum ad substantiam. Potest enim uno modo intelligi quantum ad substantiam, idest quantum ad substantiam *speciei* actus, quae est *ex obiecto formali;* et hoc modo impossibile est quod dilectio, quae est ex viribus naturae, sit eadem quantum ad substantiam cum dilectione quae est ex caritate infusa; nam obiectum caritatis infusae est summum bonum prout est beatificans supra totam naturam; ergo non potest attingi formaliter ex viribus naturae.

Altero modo, quantum ad substantiam actus esse eumdem actum, potest intelligi quantum ad identitatem *omnino materialem;* et hoc dupliciter: uno modo, ex parte *subiecti*, scilicet quantum ad materialitatem actus in ordine ad subiectum, ut v. gr. unus actus numero voluntatis in esse naturae potest esse virtutis et vitii successive, ut si aliquis velit meditari mysterium Trinitatis per duas horas in quarum posteriore tenebatur curare infirmum, et oblitus est culpabiliter, eadem meditatio in esse naturae est virtus et est vitium; et hoc modo non est magnum inconvenines dicere actum diligendi Deum esse eumdem quantum ad substantiam ut procedit a caritate infusa et ut procedit a voluntate privata caritate, maxime in habente fidem, ut ait Capreolus; alio modo, substantia actus quantum ad identitatem potest considerari *ex parte obiecti materialis*, ut v. gr. circa Deum, qui idem est auctor naturae et auctor gratiae, potest aliquis habere aliquem actum naturalem, v. gr. circa hoc obiectum: Deus est remunerator, et aliquem actum supernaturalem; et tunc possumus dicere quod ex parte obiecti materialis idem actus est quantum ad substantiam obiecti, quamvis non possit esse idem actus numero ex parte subiecti; et hoc modo concedo nullum actum esse ita supernaturalem a virtute infusa, ut non possit homo circa idem obiectum *materialiter* consideratum habere aliquem alium actum ex viribus naturae circa ipsum obiectum *materialiter* consideratum, sicut ille qui ex fide acquisita credit Deum esse trinum et unum habet eumdem assensum quantum ad substantiam obiecti materialem cum eo qui credit Deum esse trinum ex fide infusa. *Et ita intellligo D. Thomam in II-II ubi supra (q. 171, art. 2 ad 3)*, cum dixit quod habitus infusus datur ad illos actus quorum similes poterat homo habere quantum ad substantiam; loquitur enim de identitate obiecti *quatum ad substantiam materialem*, ut patet in exemplo ipsius ibidem apposito: sicut diligere Deum et cognoscere ipsum in speculo creaturarum; hoc enim homo per naturam potest, et idem Deus est idem *materialiter* obiectum fidei et caritatis»[1].

[1] D. Bañez, *In II-II*, 24, 2, edit. cit. 854-855.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

299. h) Ut ergo post tot tentamina solutionis, quae bonas suggestiones pro exacta et completa responsione afferunt, *meam dicam*, crederim esse duas partes distinguendas in hac re: prima, quid non dicat responsio S. Thomae, quae erit solutio quasi negativa; secunda, quid exacte significet haec responsio, et erit, quasi positiva et definitiva. Ideo:

300. α) *Solutio quasi negativa.* S. Thomas in hac responsione certo non dicit ea quae ei tribuunt molinistae; nam in primis S. Doctor hanc ponit distinctionem inter virtutes infusas, etiam theologicas, et dona Spiritus Sancti, quod virtutes sunt *ex divino munere* seu ex gratia Dei et consequenter supernaturales *quantum ad substantiam habitus*, licet *non quantum ad modum* operandi, qui est in eis *humanus* seu *connaturalis nobis*, «quod patet in fide...; connaturalis enim modus humanae naturae est *ut divina* nonnisi *per speculum creaturarum* et aenigmata similitudinum percipiat, et ad sic percipienda divina perficit fides, quae virtus dicitur»[1]; dona vero sunt ex divino munere seu ex gratia Dei vel supernaturalia quantum ad substantiam habitus, sed *etiam quantum ad modum operandi*, qui est *modus supra humanus seu divinus*[2]. Quam distinctionem retinet adhuc in Summa Theologica, modo aequivalenti, ut in tractatu de donis ostendimus. Non ergo sine aperta contradictione potest hic dicere quod fides et caritas, quae sunt virtutes infusae, non sunt supernaturales seu ex divino munere quantum ad ipsam substantiam habitus, eo vel magis quod in hac II-II hoc expresse repetit de singulis virtutibus theologicis[3].

Deinde, ut bene notabat Suarez, S. Thomas constanter docuit habitus mensurari secundum relationem ad obiectum formale, quod, in casu nostro, est intrinsece vel quoad substantiam supernaturale; eo vel magis quod pro virtutibus theologicis idem sunt re obiectum formale et finis, finis autem est beatitudo supernaturalis, quae manifeste est supernaturalis quoad substantiam[4]. Non ergo potest esse sensus huius responsionis contra totam doctrinam constanter et invariabiliter traditam per totam Summam Theologicam.

Denique, S. Doctor constanter docuit gratiam gratum facientem, ad quam pertinent virtutes per se infusae, superiorem esse

[1] S. Thomas, *III Sent.*, dist. 34, q. 1, art. 1, ubi notare debes eamdem formulam in hac responsione ad 3.
[2] *III Sent.*, dist. 34, q. 1, a. 1 c. et ad 2.
[3] II-II, q. 6 pro fide; q. 18, art. 3, pro spe; q. 24, art. 2, pro caritate.
[4] Cf. S. Thomam, I-II, q. 62; q. 63, 4; II-II, 1, 1; 17, 2; 23, 1; 25, 1.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

omnibus gratiis gratis datis, inter quas ponitur prophetia[1]; non potest ergo dici quod prophetia sit supernaturalis entitative seu essentialiter, fides vero et caritas modaliter seu accidentaliter tantum[2]; et tamen hoc deberet dici in sententia adversariorum. Sensus ergo verborum S. Thomae non est nec esse potest ille, quem molinistae connantur ei atribuere.

301. β) *Solutio quasi positiva.* Hoc ergo dato, oportet quaerere positive verum sensum illius responsionis. Valor verborum S. Thomae est iste: gratia gratis data est supernaturalis quoad substantiam et non quoad modum; gratia vero gratum faciens et quae ad illam per se reducuntur, est supernaturalis quoad modum tantum et non quoad substantiam.

Ut vis istius formulae percipiatur, oportet attendere ex una parte ad *terminologiam S. Thomae quando loquitur de substantia et de modo;* ex alia vero inspicere *locos parallelos,* ubi eamdem quaestionem magis ex professo versat.

S. Thomas igitur *non adhibet expresse distinctionem quoad substantiam et quoad modum respectu supernaturalitatis ut sic,* quemadmodum moderni theologi faciunt, sed *in duplici alio sensu,* nempe relative ad *miracula,* quae sunt pars quaedam supernaturalitatis, sed non tota[3], et relative ad *observationem praeceptorum legis*[4]. Non ergo licet *exegetice* trahere formulam S. Thomae ad alium sensum magis universalem, sed se tenere stricte in usu eius, Quia ergo in primo membro «quoad substantiam» S. Doctor exemplum ponit de miraculis, oportet verbum illud intelligere sicut in distinctione applicata miraculis, scilicet quod «*nullo modo* natura facere potest», «sicut quod duo corpora sint simul vel quod sol retrocedat aut quod corpus humanum glorificetur», et *sic vere est prophetia,* quae non importat formaliter quamcumque cognitionem cuiuscumque rei, sed certam et infalllibilem cognitionem eorum quae sunt supra cognitionem naturalem et propria solius Dei, scilicet incerta et occulta sapientiae Dei, et propterea excluditur modus in hoc sensu, quia diminueret supernaturalitatem prophetiae; quia vero in secundo modo «quoad modum et non quoad substantiam» S. Thomas ponit exemplum de virtutibus et de actibus virtutum,

[1] Id quod recte notavit GARRIGOU-LAGRANGE, *loc. cit.* p. 215, in fine responsionis ad secundam obiectionem.
[2] Cf. S. THOMAM, I-II, 111, 5.
[3] I, 105, 7 et 8, et in locis parallelis.
[4] I-II, 100, 9-11; et hic I-II, 109, 4, et alibi.

oportet intelligere hanc formulam prout idem S. Doctor intelligit quando loquitur de virtutibus, nempe non merum factum exterius et materiale, sed *opus cum modo virtuoso,* maxime autem *cum modo meritorio,* qui non datur sine habitu gratiae sanctificantis et caritatis, eo quod iste modus debet durare per totam vitam humanam. Non est ergo idem sensus in utroque membro, sed *proportionalis,* sicut proportionalis seu analogicus est cum dicitur de exteriori opere miraculorum vel de actionibus humanis.

Quod si hoc minus adhuc placet, adde quod quando S. Doctor negat actui fidei et caritatis supernaturalitatem quoad substantiam, eam negat in sensu in quo de substantia locutus fuerat in primo membro, scilicet negat esse opus miraculosum quoad substantiam facti, et hoc verum est, quia iustificatio impii non est opus miraculosum, sed potius naturale, eo sensu quo S. Doctor ipse post S. Augustinum locutus est in tractatu de Gratia[1].

Sic ergo sensus formulae S. Thomae est iste: opus prophetandi est opus miraculosum primi ordinis ideoque est supernaturale quoad ipsam substantiam seu entitatem facti; opus vero diligendi Deum et sperandi et credendi, non est opus miraculosum, sed necessario debet habere modum proprium virtutis, imo ut sit sicut oportet, debet habere modum meritorium, qui non est sine gratia habituali; e contra, gratia gratis data, cum non necessario connectatur cum caritate, potest habere opus supernaturale absque ullo modo meritorio, et sic de se est supernaturale quoad substantiam, non quoad modum[2].

Apparet igitur vera et litteralis solutio, quae explicat etiam cur fides et spes et caritas sint habitus, non vero prophetia, quia prophetia est mera cognitio speculativa quae non habet relationem directam ad affectum et vitam moralem, sicut fides theologica. Neque est necesse ad subtilitates nimias confugere, ut faciunt Ioannes a S. Thoma et Salmanticenses, ex anachronismo sumendi formulas S. Thomae in sensu quodam omnino posteriori, qui forte non ascendit ultra saeculum XVI; et vere reddit rationem cur prophetia non sit habitus, quia non necessario connectitur cum modo virtutis neque cum modo meritorio.

[1] I-II, 113, 10 et locis parallelis.
[2] Cf. I-II, 109, 3 ad 1.

§ IV
SOLVUNTUR DIFFICULTATES

302. *Obiectio prima.* Quod gentiles naturaliter faciunt, potest facere homo lapsus sine gratia, quia gentiles lapsi erant et gratiam non habebant. Atqui gentiles naturaliter observant legem divinam, ut testatur Paulus, Rom. 2, 14. Ergo homo lapsus sine gratia potest naturaliter observare legem divinam.

303. *Respondetur. Concedo mai.; distinguo min.:* Gentiles naturaliter observant legem divinam supernaturalem, *nego;* naturalem, *subdistinguo:* quoad modum meritorium, *nego;* quoad meram substantiam boni operis, iterum *subdistinguo:* totam legem et per totam vitam, *nego;* partem legis, scilicet praecepta quaedam facilia et per partem aliquam brevem vitae, *concedo.* Et *nego consequens et consequentiam.*

Solutio patet ex omnibus hucusque dictis. Notandum est tamen S. Doctorem acceptare interpretationem Augustini ad verba Pauli, quae quidem magis radicaliter solveret difficultatem; sed, ut diximus relate ad articulum secundum, haec interpretatio non est urgens nec fundata in textu; et ideo solutionem dedimus secundum veram exegesim quam illo loco adduximus ex Caietano et aliis.

304. *Obiectio secunda.* Absurdum est dicere Deum impossibilia praecepisse hominibus. Atqui si homo per proprias vires naturales non posset legem Dei observare, Deus impossibilia ei praecepisset. Ergo homo per proprias vires potest legem Dei observare.

305. *Respondetur. Concedo mai. Nego min. et conclusionem.*

Deus impossibilia non praecipit, quia licet vires naturales non penitus sufficiant ad legem Dei implendam, sufficiunt prout adiutae per gratiam Dei interiorem, quae nemini denegatur.

306. *Obiectio tertia.* Qui potest observare summum praeceptum legis per proprias vires sine gratia potest et totam legem observare. Atqui homo per proprias vires sine gratia potest observare summum praeceptum legis, quod est de diligendo Deum super omnia, ut patet ex articulo praecedenti. Ergo homo sine gratia potest observare per proprias vires totam legem divinam.

307. *Respondetur. Transeat mai.; distinguo min.:* Homo sine gratia potest per proprias vires observare summum praeceptum legis divinae, ut est praeceptum supernaturale caritatis vel etiam quoad modum meritorium, si sumatur ut praeceptum naturale, *nego;* ut est praeceptum naturale, *subdistinguo:* in statu naturae integrae et aliquo modo in statu naturae purae, *concedo;* in statu naturae lapsae, *nego.* Et *nego consequens et consequentiam.*

Solutio patet ex omnibus dictis in hoc et in articulo praecedenti, nec est necesse ampliora dicere.

§ V
COROLLLARIA EX HUCUSQUE DICTIS

308. Ex omnibus hucusque dictis facile est eruere quaedam corollaria maioris momenti, quae sunt frequenter prae oculis habenda.

309. Et *primo* quidem apparet *radicalis differentia inter observationem praeceptorum legis divinae in sensu perfecto et omnino completo,* idest non solum quoad meram substantiam operis, sed etiam quoad modum meritorium et salutarem —de qua observatione loquuntur Sacrae Scripturae et antiqua Concilia— et observationem quamdam *partialem et*

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

diminutam quoad meram substantiam operum, de qua loqui solent theologi scholastici.

Illa enim observantia nequit haberi sine caritate, quae est finis praecepti; haec vero quoad ceteras virtutes citra caritatem, haberi potest sine caritate; et tantum differunt sicut iustitia christiana a iustitia mere naturali et pagana. Unde S. Thomas energice dixit: «observare *omnia* praecepta legis homo non potest nisi impleat praeceptum *caritatis*, quod non fit sine gratia; et ideo impossibile est quod Pelagius dixit hominem implere legem sine gratia»[1]. Et ideo in Concilio Vaticano I parabatur sequens definitio: «Hinc etiam fit ut illa, quam dicunt, vitae probitas, qua mandata Dei quod ad operum *substantiam* pertinet, *utcumque* servantur, a iustitia et sanctitate quae operantem ad coeleste regnum perducit, *longe distet*[2]; et consequenter, «si quis dixerit hominem sine fide et gratia *sola mandatorum observantia* iustificari coram Deo, A. S.»[3].

Sed postea aliter eadem doctrina formulatur, scilicet: «Illa autem vitae probitas, qua quidam honestatis officia non modo sine fide in Christum, sed etiam sine ullo ad Deum respectu colere praetendunt, hominem ne in naturali quidem rerum ordine perfectum, nedum coram Deo iustum et aeterna vita dignum reddit. A christiana enim vero iustitia et sanctitate, quae operantem ad regnum coeleste perducit, omnis omnino virtus et honestas, quae naturali tantum facultate exercetur, *longe remota est*»[4]. Unde et prima cadit directe sub campo divinae revelationis et directe determinatur in Conciliis contra pelagianos; alia vero spectat ad theologiam et nonisi reductive et indirecte attingitur ab ipsa fide.

---

[1] I-II, 100, 10 ad 3.

[2] Concilium Vaticanum I, *Schema reformatum Constitutionis de fide catholica*, cap. 9, Mansi, 53, 174.

[3] *Ibidem*, can. 4, Mansi 53, 177. Cf. paulo infra sub alia forma, scilicet *II Constituionis reformatae*, cap. 5, col. 235 et 237, ubi eadem verba conservantur.

[4] *Ibidem*, col. 292, et repetitur idem canon quem paulo supra citavimus, col. 295.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

310. *Secundo* apparet etiam ex dictis *magnam esse differentiam* inter ipsam observationem praeceptorum quoad substantiam operis quando agitur de meris praeceptis *naturalibus* legis naturalis, et quando agitur de praecpetis *supernaturalibus* legis divinae supernaturalis; nan tantum differunt sicut opus mere honestum seu naturale et opus mere salutare et nondum de se meritorium, quae differentia est *certa secundum fidem*, ut patet ex dictis articulis praecedentibus.

311. *Tertio*, consequenter, constat etiam *magnam esse differentiam inter necessitatem gratiae ad observandam legem mere naturalem et ad observandam legem supernaturalem*, etiam quoad meram substantiam operis; nam ad impletionem legis naturalis quoad substantiam est sola necessitas moralis pro homine in statu naturae lapsae et quidem per se sufficit gratia sanans, licet concomitanter sit etiam elevans et sanctificans; ad impletionem vero legis supernaturalis quoad meram substantiam operis datur necessitas physica et absoluta et quidem gratiae elevantis pro omni creatura et pro omni statu; ad impletionem denique quoad modum meritorium omnino requiritur gratia sanctificans.

312. *Quarto*, quia haec impletio est *opus* quoddam, quomodocumque fiat semper et in omni casu indiget homo praemotione divina correspondenti ut possit hoc opus exercere. Quod quidem de novo repetit S. Doctor in fine corporis articuli his verbis: «Indiget insuper in utroque statu (=naturae integrae et naturae lapsae) auxilio Dei moventis ad mandata implenda».

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Art. 5.-Utrum homo possit mereri vitam aeternam sine gratia

313. Consequetner S. Doctor discutit in hoc articulo aliam affirmationem pelagianam, scilicet posse hominem per observantiam legis ex viribus naturae, *mereri vitam aeternam.*

Sciendum est ergo quod hac etiam in re est duplex haeresis radicaliter opposita. *Ex una parte,* pelagianismus docet hominem *ex puris naturalibus* sine gratia Dei interiori posse mereri vitam aeternam, cui ex parte accedit in hac parte Baius relate ad hominem in primo statu ante peccatum; *ex alia* vero protestantismus docet hominem *nullo modo* mereri vitam aeternam, etiamsi sit iustificatus et habeat gratiam Dei. *Media autem via regia* incedit doctrina catholica quae, ex una parte negat meritum ex viribus naturae, ponit autem ex viribus gratiae habitualis et caritatis.

Contra haeresim protestantismi erit sermo postea, q. 114, articulis 2-3. Unde solum restat agere in praesenti contra haeresim pelagianam et baianam.

314. CONCLUSIO: *Homo sine gratia habituali elevante nullo modo potest mereri vitam aeternam.*

315. *Probatur,* duplici genere argumentorum, scilicet ex auctoritate divina et ex ratione theologica.

316. A) *Ex auctoritate divina,* tum Ecclesiae, tum Scripturae, tum Patrum et theologorum Ecclesiae.

317. a) *Ex auctortiate Ecclesiae* dicentis in Concilio Arausicano II: «Tales nos amat Deus quales futuri sumus *ipsius dono, non* quales *nostro merito*»[1]; «*nullis meritis* gratiam praevenientibus debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia quae non debetur, praecedit ut fiant»[1]; «ipse nobis, *nullis praecedentibus bonis meritis,* et fidem et amorem sui prius inspirat»[2].

Et clarius in Concilio Tridentino: «Si quis dixerit ad hoc solum divinam gratiam per Iesum Christum dari, ut *facilius* homo iuste vivere et *vitam aeternam promereri possit,* quasi per liberum arbitrium sine gratia *utrumque,* sed *aegre* tamen et *fifficulter,* possit, A. S.»[3].

S. Pius V damnavit etiam sequentes propositiones Bai: «Nec angeli nec primi hominis adhuc integri merita recte vocantur gratia; sicut opus malum *ex natura sua* est mortis aeternae meritorium, sic opus bonum *ex natura sua* est vitae aeternae meritorium; sic opus bonum *ex natura sua* est vitae aeternae meritorium; et bonis angelis et primo homini, si in statu illo perseverasset usque ad ultimum vitae, felicitas esset merces et non gratia; vita aeterna homini integro et angelo promissa fuit intuitu bonorum operum, et bona opera *ex lege naturae* ad illam consequendam per se sufficiunt[4]. «Primi hominis integri merita fuerunt primae creationis munera; sed iuxta modum loquendi Scripturae Sacrae, non recte vocantur gratia; quo fit, ut tantum merita, non etiam gratia, debeant nuncupari»[5]. «Pelagii sententia est: opus bonum citra gratiam adoptionis factum non est regni coelestis meritorium»[6]; «sentiunt cum Pelagio qui dicunt esse necessarium ad rationem meriti ut homo per gratiam adoptionis sublimetur ad statum deificum»[7].

---

[1] Concilium Arausicanum II, Denz. 185.

[1] *Ibidem,* Denz. 191.
[2] *Ibidem,* Denz. 200.
[3] Concilium Tridentinum, Ses. 6, can. 2, Denz. 812. Cf. Ses. 6, c. 16, Denz. 809.
[4] S. Pius V, *Ex omnibus afflictionibus,* Denz. 1001-1004.
[5] *Ibidem,* Denz. 1007. Cf. et nn. 1009, 1011, 1113-1115.
[6] *Ibidem,* Denz. 1012.
[7] *Ibidem,* n. 1017.

318. b) *Ex auctoritate Sacrae Scripturae.* Saepius hanc veritatem inculcant Scripturae Sacrae, maxime epistolae paulinae. Satis ergo sit duo referre testimonia ex Apostolo Paulo. «Qui (Deus) nos liberavit et vocavit vocatione sua sancta, *non secundum opera nostra, sed secundum propositum suum et gratiam,* quae data est nobis in Christo Iesu ante tempora saecularia»[1]; «eramus enim aliquando et nos insipientes, increduli, errantes, servientes desideriis et voluptatibus variis, in malitia et invidia agentes, odibiles, odientes invicem: cum autem benignitas et humanitas apparuit Salvatoris nostri Dei, *non ex operibus iustitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abunde per Iesum Christum Salvatorem nostrum, ut iustificati gratia ipsius, heredes simus secundum spem vitae aeternae»*[2].

Quem in locum haec recte adnotat Caietanus: «*iustificati gratia ipsius, non nostris operibus;* heredes simus secundum spem vitae aeternae. In praesenti vita *secundum spem* heredes sumus vitae aeternae; in futura autem heredes erimus *secundum rem* vitae aeternae. *Utrumque* autem dicit: et quod *gratia* Dei et quod *hereditario iure* vitam aeternam adipiscimur; quia *gratia Dei iustificamur et fimus filii Dei; effecti autem filii, heredes sumus vitae aeternae*»[3].

Et S. Thomas in verba citata ex epistola ad Tim. ait: «Et dicit *in Christo Iesu,* quia non sumus electi sic ut salvemur *propriis meritis,* sed *per gratiam Christi,* quia sicut praedestinavit *salutem* nostram, *ita modum* salutis nostrae»[4].

319. c) *Ex auctoritate Patrum et theologorum.* Sed praesertim adest locus insignis S. Pauli, quem affert S. Doctor

[1] *II Timoth.* 1. 9.
[2] *Tit.* 3, 3-7.
[3] Caietanus, *Commentaria in S. Paulum,* edit. cit., t. V, p. 325.
[4] S. Thomas, *In II Tim.,* lect. 3, edit. cit. p. 233-234.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

hic, in Sed contra: «Nunc vero liberati a peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam; stipendia enim peccati mors, *gratia autem Dei vita aeterna in Christo Iesu Domino nostro*»[1].

Ubi Augustinus adnotat: «Quomodo est ergo gratia vita aeterna, quae ex operibus sumitur? An forte vitam aeternam non dixit Apostolus *gratiam,* immo vero sic dixit ut negari omnino non possit; nec intellectorem acutum, sed tantummodo intentum desideret auditorem. Cum enim dixisset: stipendium peccati mors, continuo subdidit: gratia autem Dei vita aeterna in Christo Iesu Domino nostro»[2].

Et addit: «utrum autem legerimus in libris sanctis: *gratiam pro gratia* forsitam quaeritis. Sed habetis Evangelium secundum Ioannem tanta luce clarissimum, ubi Ioannes Baptista de Domino Christo dicit: *nos autem ex plenitudine eius accepimus, et gratiam pro gratia*[3]. Ex eius itaque plenitudine accepimus pro modulo nostro tamquam particulas nostras ut bene vivamus «sicut Deus partitus est mensuram fidei», quia «unusquisque proprium donum habet a Deo, alius sic, alius autem sic», et ipsa est gratia; sed insuper accipiemus et «gratiam pro gratia» quando nobis vita aeterna reddetur, de qua dixit Apostolus: «gratia autem Dei vita aeterna in Christo Iesu Domino nostro», cum prius dixisset: stipendium peccati mors. Merito ergo stipendium, quia iustitiae diabolicae mors aeterna tamquam debitum redditur. Ubi. *cum posset dicere et recte dicere:* stipendium autem iustitiae vita aeterna, *maluit dicere gratia Dei* vita aeterna, ut hinc intelligeremus non pro meritis nostris Deum nos ad aeternam vitam, sed pro sua miseratione perducere»[4].

[1] *Rom.* 6, 22-23.
[2] S. Augustinus, *De gratia et libero arbitrio,* cap. 8, n. 19, ML. 44, 892.
[3] *Ioam.* 1, 16.
[4] *Ibidem,* cap. 9, n. 21, ML. 44, 893.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

«Nullane igitur sunt merita iustorum? Sunt plane, *quia iusti sunt*, sed ut iusti fuerint merita non fuerunt; iusti enim facti sunt cum iustificati sunt, sed, sicut dicit Apostolus, iustificati *gratis* per gratiam ipsius»[1].

Similiter intelligit hunc locum Pauli S. Thomas[2], et clarius Caietanus[3]. Dominicus etiam de Soto ait: «Quoniam de morte et vita aequa ratione videri poterat locutus, hanc errandi occasionem submovet dicens non eadem prorsus ratione consciscere sibi iniquos mortem qua iusti sibi comparant vitam; est enim stipendium peccati mors, gratia autem Dei vita aeterna. Quod est dicere: servi peccati proprio marte stipendia faciunt mortis; effingit enim illos veluti militantes sub vexillis peccati, qui suis propriis viribus vel suis potius cupiditatibus, quae verius sunt morbi et aegritudines ex infirmitate et languore naturae provenientes conquirunt sibi mercedem mortis: iusti vero, qui et ipsi per gratiam Dei sunt iustitiae milites, ita per sua strenua opera, hoc est, fidem servantes et cursum consummantes, merentur coronam iustitiae in vita aeterna, ut tamen illam non debeant suis propriis viribus et naturalibus operibus adscribere, sed divinae gratiae, per quam tum in talem militiam adsciti sunt, tum etiam in acie ducuntur et de Deo bene merentur»[4].

Et hunc esse verum et litteralem sensum Apostoli fatentur moderni exegetae, v. gr. Langrange[5]; et manifeste patet ex textu originali ex oppositione inter τὰ ὀψωνία et τὸ χάρισμα.

E contra, Pelagius putat gratiam interiorem non dari in hac vita, et propterea dixisse Paulum: gratia Dei vita aeterna; nam ita exponit hunc textum: «Stipendium enim peccati mors. Qui peccato militat, remunerationem accipiet et

[1] *Epistola 194, ad Sixtum*, cap. 3, n. 6, ML. 33.876.
[2] S. THOMAS, *in h. l.*, lect. 4 in fine, eidt. cit. p. 91.
[3] CAIETANUS, *in h. l.*, edit. cit., t. V, p. 332.
[4] DOMINICUS DE SOTO, *h. l.*, edit. cit. p. 182-183.
[5] LAGRANGE, *h. l.*, edit. cit. p. 158.

mortem. Gratia autem Dei vita aeterna. Non dixit similiter: stipendia iustitiae, *quia non erat* (iustitia seu gratia interior) *antequam remuneraretur in nobis;* non enim nostro labore quaesita est, sed Dei munere condonata, in Christo Iesu Domino nostro. In Christo est sive gratia sive vita»[1].

Antiqui theologi, etiam illi qui ponebant tam angelum quam hominem conditos fuisse in sola iustitia originali, indubitanter tamen tenebant eos in illo statu mereri non potuisse beatitudinem, quia non habebant iustitiam gratuitam; et ideo relate ad Adam exprimebant suam doctrinam sequenti axiomate: Adam ante peccatum habebat quo poterat stare (=habebat potentiam non peccandi seu semper standi), sed non habebat quo pedem possit movere (=non habebat potestatem merendi). Unde Simon Tornacensis textum sic exponit: «Duo fuerunt status Adae ante peccatum; primus, quo contentus fuit naturalibus tantum, et in eo habuit quo posset stare, sed non quo posset pedem movere; in primo ergo non meruit. Secundus vero status Adae fuit in quo data sunt ei gratuita, quibus tunc meruit et quibus spoliatus fuit per peccatum. Redditur quoque. Unicus status fuit ante peccatum, quo contentus fuit Adam naturalibus, quibus poterat stare, sed non pedem movere; *ergo nec mereri*»[2].

Similiter Magister Sententiarum: «Nom enim —inquit— habebat quo pedem movere posset sine gratiae operantis et cooperantis auxilio, habuit tamen quo poterat stare»[3].

Idem docet Praepositinus Cremonensis, cui S. Albertus Magnus saepe tribuit hunc versum: «quidquid habes meriti, praeventrix gratia donat-nil Deus in nobis praeter sua dona coronat»[4].

[1] PELAGIUS, *h. l.*, edit. cit. p. 54, l. 5-10.
[2] SIMON TORNACENSIS, *op. cit.* disp. 49, quaest. 4, edit. cit. p. 144, 12-20.
[3] PETRUS LOMBARDUS, *II Sent.*, dist. 29, cap. 1, in fine.
[4] S. ALBERTUS MAGNUS, *Summa Theol.*, II P., tract. 14, q. 90, memb. 3, edit. cit. t. 33, p. 178 a; tract. 18, q. 116, memb. 2, art. 7, ad 2, p. 358 b.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

S. Albertus Magnus exponit illud axioma hoc modo: «Adam, secundum illam opinionem quod non fuerit creatus in gratia gratum faciente, non potuit proficere ad meritum, quia *profectus meriti non est constitutus infra posse virium naturalium vel potentiarum*, sed oportet habere altiora, ut fidem, caritatem et huiusmodi; sed potuit proficere in bene esse naturae, ut commodis vitae et operibus infra posse naturalium constitutis»[1].

Et alibi fortius adhuc: «*Certo certius* est quod, ex solis naturalibus, nec ipse (Adam) nec aliquis *umquam potuit mereri vitam aeternam*»[2]; et addit quod, si Adam ante peccatum umquam habuisset gratiam gratum facientem, «non potuisset converti ad Deum nisi ex dilectione naturali, quae nihil meretur, nisi forte praemium temporale ex congruo, non ex condigno»[3].

Idem indubitanter tradit S. Bonaventura: «In bonum autem —ait— quod ducit ad bonum perfectum (=vitae aeternae) sive merito congrui sive merito condigni, non potest absque auxilio Dei, sicut expresse dicunt auctoritates Sanctorum»[4].

Denique S. Thomas, expresse reducit hanc possibilitatem merendi ex naturalibus ad haeresim pelagianam[5], et idem cum aliis docet tum respectu angelorum, si non fuissent conditi in gratia[6] tum respectu hominis in statu naturae integrae —si etiam sine gratia fuisset conditus— et in statu naturae lapsae[7].

320. B) *Ex ratione theologica*, tum ex dictis articulis 2, 3 et 4, tum etiam ex propriis huius articuli.

---

1 S. Albertus Magnus, *II Sent.*, dist. 24, art. 2, t. 27, p. 398 a.
2 *Summa Theol.*, II P., tract. 14, memb. 3, t. 33, p. 174.
3 *Ibidem*, ad 7, p. 179 a.
4 S. Bonaventura, *II Sent.*, dist. 28, art. 2, q. 3, edit. cit. t. II, p. 689 b.
5 S. Thomas, *II Sent.*, dist. 28, art. 1 et alibi.
6 I, 62, 4.
7 I-II, 109, 4 et 5; 114, 2.

a) *Ex dictis articulo 2.* Posse mereri vitam aeternam ex propriis viribus sine gratia est posse sine gratia per propria naturalia velle et facere opus perfecte et summe salutare, quod est opus meritorium, ut patet ex terminis. Atqui homo non potest physice ex propriis viribus sine gratia elevante nec cogitare, nec velle, nec facere opus quodcumque salutare, quod est supernaturale et ex parte intellectus et ex parte voluntatis, multoque minus opus summe et perfecte salutare, ut constat ex articulo secundo.

b) *Ex dictis articulo 3.* Posse mereri vitam aeternam propriis viribus sine gratia est posse Deum diligere super omnia amore caritativo. Hoc autem non potest propriis viribus, ut patet ex ibi dictis.

c) *Ex dictis articulo 4.* Posse mereri vitam aeternam ex propriis viribus sine gratia est posse implere legem Dei perfecte, et quoad substantiam operis, et quoad modum supremum, qui est modus caritatis seu meritorius. Atqui homo, in quocumque statu inveniatur, nequit per proprias vires sine gratia perfecte implere legem Dei quoad substantiam operis et quoad modum caritatis seu meritorium, ut articulo praecedenti ostensum est. Ergo homo ex propriis viribus sine gratia elevante est physice impotens ad merendam vitam aeternam.

d) *Ex medio proprio huius articuli.* Opus meritorium vitae aeternae et vita aeterna debent esse eiusdem ordinis et proportionis. Atqui opus ex solis naturalibus procedens sine gratia Dei elevante, et vita aeterna, non sunt eiusdem ordinis nec proportionis. Ergo opus ex solis naturalibus procedens sine gratia elevante, quantumcumque perfectum sit, nequit esse meritorium vitae aeternae.

Maior constat; quia inter meritum et praemium debet esse proportio quaedam aequalitatis, quia spectat ad iustitiam, quae habet pro obiecto proprio *ius seu aequale;* et consequenter debent esse eiusdem ordinis. Quia ergo vita aeterna danda se habet per modum coronae seu meriti, necesse est quod ipsa et opus meritorium sint eiusdem ordinis et proportionis.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Minor autem est fere per se nota. Nam opus ex solis naturalibus procedens sine gratia elevante, est ordinis essentialiter naturalis et humani; vita aeterna vero est essentialiter ordinis supernaturalis et divini. Atqui ordo essentialiter naturalis et ordo essentialiter supernaturalis sunt primo diversi, quasi duo suprema genera, ut patet ex dictis articulis 1 et 2; *insuper*, inter ordinem mere humanum et ordinem absolute divinum, nulla est proportio, sed in infinitum distant. Ergo opus bonum naturale et vita aeterna sunt ordinis radicaliter diversi et improporionati.

Confirmatur. Opus meritorium vitae aeternae et ipsa vita aeterna se habent ad invicem sicut ordo agentium ad ordinem finium, quia mereri spectat ad causalitatem finalem. Atqui ordo agentium respondere debet ordini finium: finis autem est supernaturalis, agens vero est in doctrina pelagiana naturale. Ergo impossibile est cum tali agente pervenire ad talem finem; et contrarium dicere est subvertere totam metaphysicam causarum.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES

321. *Obiectio prima.* Id quod est constitutum in nostra voluntate per nos ipsos possumus sine auxilio gratiae Dei. Atqui *mereri* vitam aeternam est constitutum in nostra voluntate, quia per meritum vitae aeternae, *ingressum* habemus ad eam, et iste ingressus est in nostra voluntate, secundum illud: «*si vis* ad vitam *ingredi*, serva mandata»[1]. Ergo per nosmetipsos sine auxilio gratiae Dei possumus mereri vitam aeternam.

[1] *Matt.* 19, 17.

322. *Respondetur. Distinguo mai.:* Id quod est constitutum in nostra voluntate possumus per proprias vires sine auxilio gratiae Dei, in nostra voluntate nude sumpta, *concedo;* in nostra voluntate praeparata seu elevata per auxilium supernaturale, *nego.*

Contradistinguo min.: Mereri vitam aeternam est constitutum in nostra voluntate, nude sumpta et propriis viribus relicta, *nego;* elevata et adiuta gratia Dei supernaturali, *concedo.* Et *nego consequens et consequentiam.*

Ex textu citato nihil contra nos concludi potest. Significat enim: 1.°, quod appetitus vitae non est coactus et violentus, sed voluntarius et liber; et ideo dicitur *si vis,* et non dicitur *velis, nolis;* 2.°, quod non sufficit appetere quomodocumque vitam aeternam, sed necesse est etiam simul adhibere media, quasi diceret: si vis finem, para et adhibe media congruentia fini; quae propositio est conditionalis, et non sequitur quod asbolute sit in nostra potestate naturali ponere media ut obtineatur finis. Quia ergo, ut probatum est articulo praecedenti, homo sine gratia Dei nequit ponere omnia media necessaria, cum nequeat observare ex caritate totam legem per solas vires naturae, sequitur quod nec proprium finem sine gratia obtinere valeat. Sed quia gratia Dei praesto est omnibus ut mandata servent, ideo et praesto est ut obtineant finem, si velint gratiae Dei consentire.

323. *Obiectio secunda.* Quod redditur ut praemium, meretur operibus. Atqui vita aeterna redditur a Deo hominibus veluti praemium, secundum illud: «merces vestra copiosa est in coelis»[1]. Ergo vita aeterna meretur operibus suis ab hominibus.

324. *Respondetur. Distinguo mai.:* Quod redditur ut praemium, meretur operibus, proportionatis seu adaequa-

[1] *Mtt.* 5, 12.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES !

tis, idest eiusdem ordinis seu dignitatis ac praemium reddendum, *concedo;* operibus quibuscumque, etiam non proportionatis seu inadaequatis et alterius ordinis, *nego.*

Concedo min. et distinguo conclusionem: Vita aeterna meretur ab hominibus per propria opera, mere naturalia seu improportionata et inadaequata, *nego;* per propria opera procedentia principaliter ex gratia Dei elevante nostrum liberum arbitrium ad actus caritatis, *concedo.* Itaque homo meretur quidem vitam aeternam, non ex natura, sed ex gratia Dei et sic Deus, dans vitam aeternam ex his meritis, dat gratiam ultimam seu consummatam pro gratia inchoata. Quod apparet ex contextu Matthaei 5, 11-12: «Beati estis cum maledixerint vobis et persecuti vos fuerint et dixerint omnne malum adversum vos mentientes, *propter me.* Gaudete et exsultate quoniam merces vestra copiosa est in coelis. Sic enim persecuti sunt prophetas, qui fuerunt ante vos». Quibus consonant haec Apostoli verba: «Si autem filii, et heredes; heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, si tamen *compatimur,* ut et *conglorificemur.* Existimo enim quod non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis» [1]. «Id enim quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis» [2]. «Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regunum coelorum» [3].

325. *Obiectio tertia.* Quod tribuitur omni creaturae tribuendum est etiam homini. Atqui omni creaturae tribuitur quod possit per sua naturalia consequi finem suum ultimum. Ergo et homini tribui debet quod possit per sua naturalia consequi finem suum ultimum, qui est beatitudo seu vita aeterna, quam, ad minus, consequi debet merendo.

326. *Respondetur. Concedo mai.: distinguo min.:* Omni creaturae tribuitur quod possit per sua naturalia consequi finem suum ultimum, connaturalem seu proportionatum, *concedo,* supernaturalem, *nego.*

Contradistinguo conclusionem: Homini etiam tribuendum est quod possit per sua naturalia consequi beatitudinem suam, supernaturalem, quae est vere vita aeterna, *nego;* naturalem, *subdistinguo:* quando homo est sanus et robustus, sicut in statu naturae integrae, *concedo;* quando homo est lapsus et languidus, sicut in praesenti statu, *nego.*

Et inde est quod in praesenti statu homo indiget auxilio Dei supernaturali ut possit beatitudinem suam consequi duplici titulo: titulo infirmitatis seu debilitatis, et sub hoc respectu datur ei gratia sanans, ut bene possit se habere in ordine naturali; et titulo naturalis improportionis naturae ad gloriam, et sub hoc aspectu datur ei gratia elevans. Unde S. Thomas egregie scribit: «Difficile est quod transcendit potentiam. Sed hoc contingit esse dupliciter: uno modo, quia transcendit potentiam secundum suum naturalem ordinem; et tunc, si ad hoc possit pervenire aliquo auxilio, dicitur difficile, si autem nullo modo, dicitur impossibile, sicut impossibile est hominem volare; alio modo, transcendit aliquid potentiam, non secundum ordinem naturalem potentiae, sed porpter aliquod impedimentum potentiae adiunctum, sicut ascendere non est contra naturalem ordinem potentiae animae motivae, quia anima quantum est de se nata est movere ad quamlibet partem, sed impeditur ab hoc propter corporis gravitatem; unde difficile est homini ascendere.

Converti autem ad beatitudinem ultimam, homini quidem est difficile et quia est supra naturam et quia habet

[1] *Rom.* 8, 17-18.
[2] *II Cor.*, 4, 17.
[3] Matt., 5, 10.

impedimentum ex corruptione corporis et infectione peccati; sed angelo (et homini in statu integritatis) est diffilice propter hoc solum quod est supernaturale»[1].

Et haec sufficiant pro impugnatione haeresis pelagianae.

[1] S. Thomas, I, 62, 2 ad 2. Cf. etiam *III Contra Gent.*, cap. 147, et quae dicta sunt in tractatu de beatitudine, q. 5, articulis 1, 5 et 7.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

CAPUT II
DE NECESSITATE GRATIAE CONTRA HAERESIM SEMIPELAGIANAM

327. Consequenter S. Doctor aggreditur *examen haereseos semipelagianae* quantum ad omnes suas affirmationes fundamentales. Porro, isti haeretici qui veram gratiam interiorem admittebant contra puros pelagianos, distinguebant in homine relate ad gratiam duplex veluti stadium seu momentum, scilicet antequam recipiat gratiam interiorem et postquam gratiam interiorem recipit, ut ex dictis supra, cum exposuimus istum errorem, constat. Unde S. Thomas hoc duplex momentum singillatim considerat et examinat, scilicet momentum primum, antequam homo lapsus recipiat gratiam, in tribus articulis (art. 6-8); et momentum alterum postquam gratiam interiorem recipit, in duobus reliquis articulis (art. 9-10). Et primum punctum agit de necessitate gratiae ad gratiam obtinendam seu ad praeparationem ad gratiam; aliud vero de necessitate gratiae ad gratiam, iam obtentam, conservandam seu retinendam.

Art. 6.-Utrum homo possit seipsum ad gratiam praeparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiae

328. Praeparatio ad gratiam est duplicis generis: alia, *positiva*, per accessum ad ipsam gratiam; alia, *negativa*, per recessum a contrario gratiae, quod est peccatum; quam du-

plicem praeparationem semipelagiani attribuebant viribus naturalibus liberi arbitrii; unde S. Thomas considerat: 1.°, doctrinam semipelagianam circa praeparationem positivam ad gratiam; 2.°, eamdem doctrianm circa praeparationem negativam seu recessum a peccato (art. 7-8).

Incipit S. Doctor ab examine *praeparationis positivae ad gratiam*, tum quia praeparatio positiva est magis proprie praeparatio quam negativa, quae nonnisi per ordinem ad positivam est intelligibilis; tum etiam quia positiva est prior in genere causae formalis et in intentione praeparantis; tum denique quia radix solutionis pro negativa sumitur a priori ex solutione data pro positiva. Unde apparet quam profunde et ordinate procedat semper S. Thomas.

Articulus ergo sextus est valde difficilis et foecundus, et ideo est accurate tractandus. Ut ergo rite procedatur, utile videtur statuere primo statum quaestionis, et deinde solutionem eius.

§ I
STATUS QUAESTIONIS

329. Ut status quaestionis bene stabiliatur considerabimus tria: 1.°, formulam tituli; 2.°, sensum eius exactum; 3.°, consequenter, positionem claram et formalem questionis.

A. *Formula quaestionis*

330. Occasio istius quaestionis est doctrina semipelagianorum, qui in opere salutari distinguebant duas partes, scilicet *initium seu inchoationem*, quae complectitur pium credulitatis affectum et consequenter ipsam fidem, desiderium salutis ideoque et spem, detestationem propriae culpae et consequenter attritionem, ac finaliter implorationem seu petitionem salutis a Domino, nempe orationem; et

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

perfectionem seu consummationem eius, quae consistit in caritate ideoque et in iustificatione seu gratia sanctificante, et consequenter in operibus meritoriis, ut constat ex dictis suo loco: et dicebant quod consummatio quidem est a Deo per gratiam suam, sed inchoatio est a nobis per proprias vires naturales liberi arbitriii. Haec autem doctrina *diverso modo formulata est a Patribus tempore semipelagionismi et a theologis in medio aevo.*

331. a) *Formula patristica et conciliaris.* A Patribus ergo dicebatur tum «bonae voluntatis exordia»[1], tum praesertim «initium fidei»[2], et «praeparatio voluntatis»[3].

Quae duae ultimae formulae sunt bilbicae secundum versionem —litteraliter falsam— Septuagintaviralem, quam seguitur Itala, qua utebatur Augustinus et alii patres illius temporis. Nam formula «*initium fidei*» venit ex Cant. 4, 8, ubi nomen proprium montis 'Amanah, septuaginta falso intellexerunt «fidem», et sic «rosch 'Amanah «=cacumen vel vertex Amana, verterunt ἀπ'ἀρχῆς πίστεως =ab iniio fidei. Et sic quod textus hebraicus et nostra Vulgata habent: «veni de Libano sponsa mea, veni de Libano, veni, coronaberis de capite Amana», Septuaginta et Itala habent: «venies et pertransies *ab initio fidei*».

Ex quo textu Augustinus arguebat contra semipelagianos: «altior est qui vocat altius quam omnis humana cogitatio, quandoquidem initium corrigendi cor fides est, sicut scriptum est (Cant. 4, 8): *venies et pertansies ab initio fidei*, et quisque ita eligit bonum sicut unicuique Deus partitus est mensuram fidei (Rom. 12, 13), et nemo potest ad me venire, ait princeps fidei, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum (Joan. 6, 44)»[4].

---

1 S. Coelestinus I, *Indiculo*, Denz. 139.
2 *Ibidem*, Dezn. 141; Concilium Arausicanum II, Denz. 178.
3 Concilium Arausicanum II, Denz. 177, 196.
4 S. Augustinus, *De perfectione iustitiae hominis*, cap. 19, n. 41, ML. 44, 314.

Similiter alibi ait: «Ecclesiae dicitur in Cantico Canticorum: *venies et transies ab initio fidei.* Quapropter, quamvis bene operandi gratiam fide impetret, ipsam recte fidem ut haberemus nulla fide meruimus sed in ea nobis danda, in qua Dominum sequemur, misericordia eius praevenit nos»[1]. Et similiter aliis in locis.

Pariter alia formula, *praeparatio voluntatis,* venit ex falsa interpretatione Septuagintavirali, quam seguitur Itala, Prov. 8, 35, ubi legebant: «praeparatur voluntas a Domino», dum textus hebraicus, quem Vulgata sequitur, habet: «hauriet salutem a Domino». Qua etiam auctoritate saepissime utitur Augustinus contra pelagianos et semipelaginos.

332. b) *Formula scholastica.* Theologi scholastici, specialiter S. Thomas, partim retinent formulam «praeparatio», partim etiam introducunt formulam «disposito», ex philosophia aristotelica. S. Bonaventura ponit quaestionem his verbis: «utrum liberum arbitrium destitutum gratia gratis data possit *se* ad gratiam gratum facientem sufficienter *disponere*»[2].

Sed S. Thomas magna inssitentia adhibet formulam «praeparationis» potius quam «dispositionis», et quandoque etiam adhibet aliud nomen biblicum, scilicet «conversionis». Et sic inquirit: «utrum homo possit se ad gratiam *praeparare* sine gratia»[3]; «utrum homo possit seipsum ad gratiam *praeparare* per seipsum, absque exteriori auxilio gratiae»[4]. In loco parallelo Sententiarum; «utrum sine gratia, saltem gratis data, possit se homo ad gratiam *praeparare*»[5]; «*utrum homo possit se praeparare* ad gratiam sine aliqua gratia»[6]. In De Veritate: «utrum homo sine gratia possit

¹ S. Augustinus, *De gestis Pelagii*, cap. 14, n. 34, ML. 44, 341.
² S. Bonaventura, *II Sent.*, dist. 28, art. 2, q.1.
³ S. Thomas I-II, 109, in distributione articulorum.
⁴ I-II, 109, 6.
⁵ *II Sent.*, dist. 28, in distributione articulorum.
⁶ *Ibidem*, art. 4.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

se praeparare ad gratiam habendam»[1]. In Quodlibet I, De potestate liberi arbitrii, «utrum scilicet homo absque gratia possit se ad gratiam *praeparare*»[2]; et proprio loco: «utrum homo absque gratia per solam naturalem arbitrii libertatem possit se ad gratiam *praeparare*»[3]. Semel autem quaerit «utrum requiratur aliqua praeparatio *sive dispositio* ad gratiam ex parte hominis»[4]. Et de angelis quaerit «utrum indiguerint appositione alicuius gratiae ut *converterentur* ad Deum»[5]; «utrum indiguerint gratia ad hoc quod ad Deum *converterentur*»[6].

Aequipollentiam tamen utriusque formulae, patristicae et scholasticae, nitide expressit. S. Thomas his verbis: «Pelagiani (=semipelagiani) posuerunt quod *initium* boni operis est homini ex seipso, dum consentit fidei per liberum arbitrium, sed *consummatio* est homini a Deo; *praeparatio* autem ad *initium* boni operis pertinet. Unde ad errorem pelagianum (=semipelagianum) pertinet dicere quod homo possit se ad gratiam *praeparare* absque auxilio divinae gratiae»[7].

Postea Concilium Tridentinum veluti consecravit has formulas et earum aequipollentiam, nempe conversionem ad Deum et dispositionem et praeparationem[8].

¹ *De Veritate*, q. 24, art. 15.
² *Quodl. I*, initio quaestionis 4.
³ *Ibid.* art. 7.
⁴ I-II, 112, 2.
⁵ *II Sent.*, dist. 5, q. 2, art. 1.
⁶ I, 62, 2.
⁷ *Quodl. I*, art. 7.
⁸ Concilium Tridentinum, Ses. 6, c. 5, Denz. 797; c. 6, Denz. 798; et maxime c. 7, Denz. 799, ubi habetur: dispositio *seu* praeparatio.

B. *Sensus formulae*

333. Sensus formulae *patristicae* apparet evidenter tum ex dictis dum exponeremus doctrinam semipelaginam, tum clarius et directius ex documentis Ecclesiae[1]; unde non est amplius necesse insistere, eo vel magis quod postea adducentur haec omnia documenta. Unde sat est pro momento videre sensum exactum *formulae patristico-scholasticae*.

a) *Homo* sumi potest tum in statu naturae integrae, tum in statu naturae purae, tum in statu naturae *lapsae*, et quidem maxime in hoc statu, quem explicite admittebant semipelagiani et de eo pronuntiabant sententiam suam.

b) *Possit*, tum potentia physica, tum maxime potentia morali seu expedita.

c) *Absque exteriori auxilio gratiae*, scilicet absque ulla gratia supernaturali interiori, idest interius operante in hominem, licet veniente ab exteriori principio quod est Deus.

d) *Seipsum per seipsum*, nempe per proprias vires naturales, excluso omni auxilio Dei.

e) *Seipsum praeparare ad gratiam*. Hic est tota vis articuli, et ideo necesse est insistere in hoc termino accurate exponendo.

α) Et quidem nomine *gratiae* intelligitur gratia supernaturalis stricte dicta, et quidem *gratum faciens*, ut patet ex tota controversia semipelagiana et ex explicita formulatione S. Bonaventuruae et S. Thomae, ut paulo antea vidimus: iam vero, licet gratia *actualis* possit dici reductive gratum faciens, non tamen actu et simpliciter gratum facit, sed tendit ad hoc ut gratum faciat per gratiam iustificationis, quae est gratia *habitualis*. Maxime ergo intelligitur gratia habi-

[1] S. Coelestinus I, *Indiculo*, Denz. 135, 139, 141; Concilium Arausicanum II, Denz. 178, 179, 196; Concilium Tridentinum, Ses. 6, c. 5-7, Denz. 797-799.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

tualis, sicut in priori membro «absque exteriori auxilio gratiae» intelligitur gratia *actualis*.

β) Remanet ergo exponendus conceptus *dispositionis* seu *praeparationis* ad gratiam, circa quem dabimus exactam *notionem* et *divisionem*.

334. *Notio praeparationis ad gratiam* determinari potest tum ex formulis aequipollentibus, tum ex analysi philosophica eius.

1) *Formulae aequipollentes* apud S. Thomam sunt sequentes: *Prima, conversio ad Deum*, et ita dicit: «nihil aliud est se ad gratiam praeparare quam ad Deum converti»[1]; «hoc autem est praeparare se ad gratiam, *quasi ad Deum converti*, sicut ille qui habet oculum aversum a lumine solis per hoc se praeparat ad recipiendum lumen solis, quod oculos suos convertit versus solem»[2]; «*converti* ad Deum est se ad gratiam praeparare»[3]; «per hoc ad gratiam praeparamur, quod ad Deum *convertimur*»[4]. *Secunda, dispositio ad gratiam*, et sic dicit: «praeparatio *sive dispositio* ad gratiam»[5]. *Tertia, facere quod in se est*, et sic ait: «Homo se ad gratiam praeparat *faciendo quod in se est*»[6]; «utrum necessario detur gratia se praeparanti ad gratiam *vel facienti quod in se est*»[7]; «praeparare se ad gratiam alio modo dicitur *facere quod in se est*, sicut *est consuetum* dici quod *si homo facit quod in se est Deus dat ei gratiam*»[8].

Quae ultima formula est celeberrima, et vulgo solet proponi sic: «facienti quod in se est Deus non denegat gra-

[1] S. Thomas, I-II, 109, 6, obi. 1.
[2] I-II, 109, 6.
[3] I, 62, 2, obi. 3.
[4] *Quodl. I*, art. 7, sed contra.
[5] I-II, 112, 2, in titulo et obi. 1.
[6] I-II, 109, 6, obi. 2.
[7] I-II, 112, 3, in titulo et obi. 1.
[8] *De Veritate*, q. 24, art. 15.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

tiam»; et latet in pluribus locis Sanctorum patrum[1]. Ad litteram fere invenitur apud Isidorum Pelusiota (c. 440), lib. V, epist. 459, ubi haec habet: «qui enim omnia, quoad fieri potest, implet, benigne ei Deus annuit»[2]. Sed de sensu praeciso huius formulae infra redibit sermo.

2) *Analysis philosophica huius conceptus «dispostio» vel «praeparatio»* Haec duo *nomina* fere synonima sunt, nisi quod *dispositio* litteraliter significat perfectam positionem (*dis*=augmentativa seu intensiva, et *positio*=locatio seu ordo in loco) seu locationem plurium in loco; quo in sensu, loquendo de partibus orationis rhetoricae Tullius definit dispositionem: «rerum inventarum *in ordinem distributio*»[3]; *praeparatio* vero (a prae=ante in sensu intensitatis et perfectionis, et *paratio*=molitio, aggressio, conatus) importat litteraliter intensam et perfectam molitionem seu conatum agendi, et in hoc sensu «apparatus» dicitur collectio et dispositio instrumentorum seu armorum ad bellum gerendum vel ad alia huiusmodi. Reipsa tamen pro eodem sumuntur et eamdem retinent significationem fundamentalem, nempe, relative ad actionem, accuratam et perfectam collectionem et ordinationem omnium mediorum ut actio efficax sit et effectus plene obtineatur[4].

Si autem modo *rem* significatam hoc duplici nomine consideremus, notandum est sumi posse triplici sensu, scilicet *active*, et est actio disponentis aut praeparantis, et reducitur ad causalitatem *efficientem; passive*, et est passio seu motus rei vel personae quae disponitur vel paratur ad aliquid, et reducitur ad causalitatem *materialem;* et *formaliter*, et tunc

[1] Cf. J. Rivière, *Quelques antécédentes patristiques de la formule «facienti quod in se est»*, apud «Revue des sciences Religieuses, 7 (1927), p. 93-97, ubi agitur de Origine; Hurter, *Theologiae Dogmaticae Compendium*, t. III, edit. 3, n. 75, p. 55, nota 2, ubi citat Hilarium, Chrysostomum, Basilium, Damascenum.

[2] Isidorus Pelusiota, MG. 78, 1594. Cf. Hurter, *loc. cit.*

[3] Tullius Cicero, *De Inventione Rhetorica*, lib. I, cap. 7, edit. cit. t. I, p. 8.

[4] Cf. adnotationem S. Thomae ad textum *Joannis 14, 4:* vado parare vobis locum, lect. 1, edit. cit. p. 377 a.

importat quamdam speciem qualitatis imperfectam, nempe primam speciem qualitatis, quae contradividitur ab habitu, qui est species perfecta, et de se appellat habitum seu qualitatem vel formam perfectam veluti terminum et complementum eius. In praesenti ergo dispositio vel praeparatio sumitur formaliter prout pendet ab actione disponentis seu praeparantis, et ideo dicitur: *se* disponere vel *se* praeparere.

335. *Divisio dispositionis seu praeparationis hoc modo sumptae.* Ergo dispositio distinguitur in dispositionem *positivam* seu proprie dictam, quae est quasi inchoatio habitus vel formae perfectae per positivam coaptationem vel assimilationem materiae vel subiecti ad formam; et in dispositionem *negativam* seu improprie dictam, quae est *simplex remotio prohibentis:* ita calefactio ligni est dispositio positiva ad combustionem; exsicatio vero est negativa disposito, quia tollit a ligno viriditatem vel humefactionem, quae contrariantur formae ignis.

Dispositio positiva, proprie dicta, ad rem nostram quod attinet, subdividitur ex duplici capite, scilicet *ex parte sui*, prout est qualitas imperfecta distincta ab habitu vel forma supernaturali grattiae, distinguitur, *physice*, in dispositionem *perfectam* seu ultimam, quae etiam solet dici proxima vel immediata seu adaequata, et est simul tempore cum ipsa forma ad quam disponit; et *imperfectam* seu non ultimam, quae appellatur quoque remota, mediata, inadaequata, et est prior tempore quam ipsa forma; *moraliter* antem in perfectam seu per modum *meriti*, et imperfectam seu per modum *impetrationis;* et *ex parte termini ad quem* disponit, nempe formae supernaturalis seu gratiae, et tunc vel respectu gratiae *consummatae* seu patriae (=dispositio ad gloriam), vel respectu gratiae *non conssummatae* seu viae, et quidem supliciter: aut respectu gratiae habitualis *cooperantis*, nempe in ordine ad opera meritoria; aut respectu gratiae *operantis* primo obtinendam[1].

[1] Cf. I-II, 109, 6; 112, 2 ad 1 et ad 2; I, 62, 2 ad 3.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Addi etiam potest dispositio improprie dicta *ad gratiam mere actualem*, ante assecutionem habitualis, quae potest esse aut respectu primae omnino gratiae, nempe excitantis, aut respectu gratiae secundae, scilicet subsequentis. Et de ista solent loqui theologi posttridentini; de dispositione vero ad gratiam habitualem viae, quae est gratia operans, loquebantur antiqui theologi et aequivalenter Patres in controversia semipelagina.

Dispositio negativa, in quaestione praesenti, est remotio peccati, quod gratiae contrariatur; et potest esse duplex: alia *totalis*, si omnia omnino peccata, tum actualia seu personalia tum originale removeantur; et alia *partialis*, si unum aut alterum tantum removeatur.

C. *Positio quaestionis*

336. Ex omnibus hucusque dictis facile est exacte ponere quaestionem: non agitur directe in hoc articulo de dispositione mere negativa, quia de hac sermo erit duobus articulis subsequentibus, sed unice agitur *de dispositione positiva*; et quidem non loquimur de dispositione positiva ad gratiam habitualem *consummatam*, quae est gloria, quia haec dispositio reducitur ad meritum eius, de quo actum est articulo praecedenti; neque etiam est sermo de gratia habituali *cooperante*, quia de dispositione ad illan sermo erit in ultima quaestione, utrum homo sine gratia possit mereri primam gratiam[1]; sed sermo *directe* est de dispositione *positiva* ad gratiam *habitualem operantem*, utrum scilicet homo sine ullo auxilio gratiae interioris possit se positive disponere seu praeparare ad gratiam habitualem a Deo obtinendam, quasi posset per proprias vires in inchoationem operis salutaris seu in initium fidei, ex quo Deus daret augmentum

[1] I-II, 114-5-6.

seu consummationem. Et in hoc sensu praeciso disputabatur de hac re antiquitus cum semipelagianis et inter theologos antiquos *antetridentinos*.

Post Concilium vero Tridentinum, maxime post apparitionem Molinae et occasione haereseos baianae et iansenianae, disputatum est sub alio respectu, nempe de dispositione, non solum negativa, sed etiam positiva *ex bonis operibus naturalibus* peractis per liberum arbitrium, ad gratiam *actualem* primo habendam, non solum *sufficientem*, sed et *efficacem*.

Itaque, relative ad materiam huius articuli est duplex quaestio: Prima, utrum homo per proprias vires naturales absque ullo auxilio gratiae interioris possit se praeparare vel disponere positive ad suscipiendam a Deo gratiam *habitualem* operantem: et haec est quaestio principalis et agitata in controversia semipelagiana et in theologia antetridentina. Secunda, minus principalis et disputata in theologia posttridentina, utrum homo per proprias vires naturales et per bona opera naturalia, quae potest fecere, possit se disponere seu praeparare positive ad suscipiendam a Deo primam gratiam *actualem* seu excitantem, non solum sufficientem, sed et efficacem.

Quae duae quaetiones, ut per se patet, sunt valde differentes, non solum in se, sed in historia tehologiae, et ideo oportet eas distinctim considerare.

§ II

DE NECESSITATE GRATIAE PRO PRAEPARATIONE POSITIVA AD GRATIAM HABITUALEM

337. Quia, ut postea videbimus, etiam relative ad hanc rem, non semper theologi catholici, ne excepto uno S. Thoma, eamdem sententiam tenuerunt, ad vitandas aequivocationes et exacte iudicandas positiones theologorum, considerabimus istam necessitatem gratiae dupliciter: primo, se-

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

cundum fidem catholicam; secundo, secundum scientiam theologicam.

A. *De necessitate huius gratiae secundum fidem catholicam*

338. Hac ergo in re est quoque duplex haeresis radicaliter opposita. Ex una parte, haeresis *semipelagiana* tenet hominem per proprias vires, sine gratia Dei interna praeveniente, posse *perfecte se disponere ad gratiam perfectam habitualem suscipiendam*, sive per modum quasi dispositionis *moralis*, scilicet merendo vel saltem impetrando, sive per modum dispositionis *physicae*, inchoando per se ipsum actus salutares, ut patet ex dictis dum exponeremus hanc formam pelagianismi.

Ex alia vero parte opposita exstat haeresis *protestantica et iansenista*, secundum quam homo *nullo modo* potest se disponere ad gratiam habitualem seu iustificantem, *neque etiam cum auxilio gratiae Dei actualis;* nam, iuxta hos haereticos, omnis actio peccatoris seu non iustificati est peccatum, et consequenter nequit disponere ad iustitiam, sed potius indisponit. Unde Lutherus affirmabat quod peccator «dum facit quod in se est, peccat mortaliter»[1], et quanto vehementius nititur se disponere ad gratiam, tanto gravius peccat»[2]. Nota est etiam derisio Calvini huius axiomatis *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*, quod vocat *effatum occamicum.* Similiter et affirmatio Quesnelli: «Oratio impiorum est *novum peccatum*, et quod Deus illis concedit est *novum in eos iudicium*»[3].

Media autem via inter istas duas haereses incedit Ecclesia Catholica, ex una parte contra semipelagianos defendens *necessitatem gratiae* ad dispositionem seu praeparationem

[1] Leo X, Bulla *Exsurge Domine*, Denz. 776.
[2] Cf. Concilium Tridentinum, Ses. 6, can. 7, Denz. 817.
[3] Clemens XI, Constiti. Dogmatica *Unigenitus*, Denz. 1409.

ad gratiam suscipiendam; ex alia vero contra protestantes tenens *necessitatem dispositionis* liberi arbitrii ex gratia et cum ea ad iustificationem in adultis[1]. Doctrina protestantium discutietur postea, q. 112, art. 2 et 3, ubi etiam S. Doctor hanc quaestionem versat; hic vero directe agitur de examine doctrinae semipelagianae.

339. conclusio: *Homo lapsus non potest per proprias vires sine auxilio gratiae interioris praevenientis seipsum positive praeparare ad gratiam habitualem suscipiendam.*

Est *de fide catholica*, et probatur sive ex auctoritate Ecclesiae, Sacrae Scripturae et Patrum, sive ex ratione theologica.

340. *Probatur.* A) *Ex auctoritate divina.* a) *Ex auctoritate Ecclesiae*, et quidem suplici argumento iuxta duplicem fundamentalem affirmationem semipelagianorum. Nam, ut supra vidimus, semipelaginai ponebant duplicem distinctionem: unam *ex parte hominum salvandorum*, quorum quidam modo *extraordinario et fere miraculoso* iustificantur, ut Paulus vel Magdalena; alii vero modo *normali et ordinario* trahuntur ad gratiam secundum leges humanae psychologiae; et quoad primos totum opus salutis est a Deo per gratiam suam; quoad secundos vero, inchoatio per modum praeparationis est a nobis, licet consummatio sit a Deo per suam gratiam; aliam ergo distinctionem ponebant *ex parte operum ad salutem pertinentium*, nempe inter inchoationem et consummationem, et primam partem attribuebant libero arbitrio, secundam vero attribuebant gratiae Dei.

Alia affirmatio fundamentalis est quantum ad explicationem istius inchoationis seu dispositionis, quam explicabant aut per modum praeparationis *moralis* (impetrando oratio-

[1] Cf. B. Medina, *h. l.*, secunda quaestione, edit, cit. p. 788 a.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

ne vel merendo) aut per modum verae praeparationis *physicae seu psychologicae*, inchoando opus salutis.

341. *In primis haeretica est distinctio semipelagiana tum respectu duplicis seriei hominum salvandorum, tum respectu duplicis seriei actuum ad salutem pertinentium pro illis qui normaliter salvantur*, nam:

α) *Omnes aequaliter indigent gratia Dei*, uti apparet ex sequentibus definitionibus: «*nemo* est *per semetipsum* bonus, nisi participationem sui ille donet, qui *solus* est bonus»[1]; «*nemo* nisi per Christum, libero *bene* utitur arbitrio»[2]; «quia *nemo* aliunde ei *placet nisi ex eo quod ipse donaverit*»[3]; «qui *dat omnibus* suavitatem in consentiendo et credendo veritati»[4]; et ideo «si quis *alios misericordia, alios vero per liberum arbitrium*, quod *in omnibus*, qui de praevaritatione primi hominis nati sunt, *constat esse vitiatum*, ad gratiam baptsmi posse venire contendit, a recta fide probatur alienus; is enim *non omnium* liberum arbitrium per peccatum primi parentis asserit infirmatum, aut certe ita laesum putat ut tamen quidam valeant sine revelatione Dei mysterium salutis aeternae posse conquirere; quod, quam sit contrarium, ipse Dominus probat, qui *non aliquos*, sed *neminem* ad se posse venire testatur, nisi quem Pater attraxerit»[5]; et «*nullus miser de quacumquem miseria* liberatur, nisi qui Dei *misericordia* praevenitur, sicut dicit Psalmista: cito *anticipent* nos misericordiae tuae, Domine,; et illud: Deus meus, misericordia eius *praevaniet me*»[6]; *quia* «*nemo* habet *de suo* nisi mendacium et peccatum; si quid autem habet homo veritatis atque iustitiae, ab illo fonte est quem debemus sitiri in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via»[1]; «ac sic, secundum supra scriptas Sanctarum Scripturarum sententias vel antiquorum Patrum definitiones, hoc Deo propitiante, et praedicare debemus, et credere, quod per peccatum primi parentis, ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut *nullus* postea aut diligere Deum sicut oportet, aut credere in Deum aut operari propter Deum quod bonum est, possit nisi eum *gratia* misericordiae divinae praevenerit»[2].

[1] S. Coelestinus I, *Indiculo*, Denz. 131.
[2] *Ibidem*, Denz. 133.
[3] *Ibidem*, Denz. 134.
[4] Concilium Arausicanum II, Denz. 180.
[5] *Ibidem*, Denz. 181.
[6] *Ibidem*, Denz. 187.

β) Et quidem isti *omnes quoad omnia*, quae ad salutem conducunt, egent gratia Dei, ita «ut sancta cogitatio, pium consilium *omnisque* motus bonae voluntatis *ex Deo* sit, quia per illum *aliquid* boni possumus, sine quo *nihil* possumus»[3]; ut sic «et bonae voluntatis *exordia et incrementa* probabilium studiorum et in eis usque ad finem *perseverantia*, ad Christi gratiam referamus»[4]; «quod adeo *totum* divini operis esse sentitur»[5]. «His ergo ecclesiasticis regulis et ex divina sumptis acutoritate documentis, ita adiuvante Domino confirmati sumus, ut *omnium* bonorum *affectuum* atque *operum* et *omnium* studiorum *omniumque* virtutum quibus ab initio fidei ad Deum tenditur, profiteamur auctorem»[6].

342. *Haeretica est etiam alia affirmatio semipelagiana, quod scilicet homo adultus, normaliter loquendo, possit per proprias vires se disponere ad gratiam Dei suscipiendam.* Haec enim dispositio positiva tripliciter intelligitur a semipelagianis, ut ex dictis suo loco patet, scilicet per modum dispositionis *moralis imperfectae*, quae est *oratio impetratoria*; aut per modum dispositionis *moralis perfectae*, quae est *meritum*; aut per modum *dispositionis physicae seu verae praeparationis psychologicae per inchoationem actus saluta-*

[1] *Ibidem*, Denz. 195.
[2] *Ibidem*, Denz. 199.
[3] S. Coelestinus I, *Indiculo*, Denz. 135.
[4] *Ibidem*, Denz. 139.
[5] *Ibidem*.
[6] *Ibidem*, Denz. 141.

ris, idest *elicientiam actuum imperfectorum ad salutem pertinentium.* Atqui *sub isto triplici respectu est damnata ab Ecclesia talis positiva dispositio, tum quasi in globo tum etiam singillatim.*

α) *In globo* quidem, uti apparet ex hoc canone Concilii Arausicani II: «Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, conantibus, laborantibus, vigilantibus, studentibus, petentibus, quaerentibus, pulsantibus nobis, misericodiam dicit conferri divinitus, non autem ut credamus, velimus, vel *haec omnia*, sicut oportet, agere valeamus, per infusionem et inpirationem Sancti Spiritus in nobis fieri confitetur, et aut humilitati et oboedientiae *humanae* subiungit gratiae adiutorium, nec, ut oboedientes et humiles simus, ipsius gratiae donum esse consentit, resistit Apostolo dicenti: quid habes quod non accepisti (I Cor. 4, 7), et gratia Dei sum id quod sum (I Cor. 15, 10)» [1].

β) *Singillatim etiam.* Nam, *primo*, relative ad *desiderium* salutis et ad *petitionem seu* impetrationem eius a Medico divino, habentur in primis damnatio doctrinae pistoriensium, iuxta quam homo in statu naturae « relictus propriis luminibus disceret de sua caeca ratione diffidere, et ex suis aberrationibus moveret se *ad desiderandum* auxilium superioris luminis»: doctrina, ut iacet, captiosa est, atque intellecta de desiderio adiutoriii superioris luminis in ordine ad salutem promissam per Christum, ad quod concipiendum homo, relictus suis propriis luminibus supponatur sese potuisse movere: —*suspecta, favens haeresi Semipelagianae*» [2].

Similiter pistorienses dicebant «legem, si non sanavit cor hominis, effecisse ut sua mala cognosceret, et de sua infirmitate convictus *desideraret gratiam mediatoris*», «qua parte datur intelligi hominem sub lege *sine gratia* potuisse *concipere desiderium gratiae mediatoris ordinatum ad salutem*

[1] Concilium Arausicanum II, Denz. 179.
[2] Pius VI, Constitutio *Auctorem fidei*, Denz. 1518.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

promissam per Christum, quasi non ipsa gratia faciat *ut invocetur* a nobis; damnatur veluti «propositio, ut iacet, *captiosa, suspecta, favens haeresi semipelaginae*» [1].

Et revera in Concilio Arausicano II definitur: «Si quis ad *invocationem* humanam gratiam Dei dicit posse conferri, non autem ipsam gratiam facere *ut invocetur* a nobis, contradicit Isaiae prophetae vel Apostolo dicenti (Isaias, 65, 1; Rom. 10, 20): inventus sum a *non quaerentibus* me; palam apparuit his, qui *me non interrogabant*» [2]. Unde et Ecclesia singulis diebus petit ut «cuncta nostra oratio et operatio» a Deo semper *incipiat* et per Deum coepta finiatur (Ad Primam); et Deum ipsum precatur: «pateant aures misericordiae tuae, Domine, precibus supplicantium, et, ut petentibus desiderata concedas, fac eos quae tibi sunt placita postulare» [3].

Secundo, omne etiam *meritum* respuitur ut constat ex textibus sequentibus: «non dubitemus ab ipsius gratia *omnia* hominis *merita* praeveniri, per quem fit ut aliquid boni et velle *incipiamus* et facere» [4]; quia *«tales nos amat Deus* quales futuri sumus ipsius dono, *non quales sumus nostro merito»* [5], sed fatendum est *«nullis meritis* gratiam praeveniri. Debetur merces bonis operibus si fiant, sed gratia quae non debetur, praecedit ut fiant» [6]. «Hoc etiam salubriter profitemur et credimus, quod in *omni* opere bono nos non incipimus, et postea per Dei misericordiam adiuvamur, sed ipse nobis *nullis* praecedentibus bonis *meritis*, et fidem et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter *requiramus* et post baptismum cum ipsius adiutorio ea, quae sibi sunt placita, implere possimus» [7].

[1] *Ibidem*, Denz. 1519, 1520.
[2] Concilium Arausicanum II, Denz. 176.
[3] *Oratio super populum, feria IV post dominicam IV Quadragessimae.*
[4] S. Coelestinus I, *Indiculo*, Denz. 141.
[5] Concilium Arausicanum II, Denz. 185.
[6] *Ibidem*, Denz. 191.
[7] *Ibidem*, Denz. 200.

Et Concilium Tridentinum definit: «Cum vero Apostolus dicit iustificari hominem per fidem et gratis (Rom. 3, 22, 24), ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesiae Catholicae consensus tenuit et expressit, ut scilicet per fidem ideo iustificari dicamur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis, sine qua impossibile est placere Deo (Heb. 11, 6) et ad eius consortium pervenire: gratis autem iustificari ideo dicamur, quia *nihil* eorum quae ad iustificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam iustificationis gratiam *promeretur*. Si enim gratia est, iam non ex operibus, alioquim, ut idem Apostolus inquit, gratia iam non est gratia (Rom. 11, 6)[1].

Tertio, denique, *omnis positiva praeparatio seu dispositio excluditur.* Nam «si quis, ut a peccato purgemur (in quo omnes sumus post lapsum Adae), voluntatem nostram Deum exspectare contendit, non autem *ut etiam purgari velimus*, per Spiritus Sancti infusionem et operationem in nobis fieri confitetur, resistit ipsi Sipirtui Sancto per Salomonem dicenti: *praeparatur* voluntas a Domino (Prov. 8, 35, iuxta Sept.), et Apostolo salubriter praedicanti: Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate (Phil. 2, 13)»[2]. Item, «si quis, sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui iustificat ipium, et ad regenerationem sacri baptismatis pervenimus, non per gratiae donum, idest per inspirationem Spiritus Sanctis corrigentem voluntatem nostram *ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem*, sed naturaliter nobis inesse dicit, apostolicis dogmatibus adversarius approbatur»[3]. «*Suam* voluntatem homines faciunt, non Dei, quando id agunt quod Deo displicit; quando autem id faciunt quod volunt, ut divinae serviant voluntati, quamvis volentes agant quod agunt, illius tamen voluntas est *a quo et praeparatur et iubetur quod volunt*»[1]; «ut nulli alterius deberet esse ambiguum *fidem quoque ipsam venire de gratia*»[2].

---

[1] Concilium Tridentinum, Ses. 6, c. 8, Denz. 801.
[2] Concilium Arausicanum II, Denz. 177.
[3] *Ibidem*, Denz. 178.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Et clarius adhuc Concilium Tridentinum definit omnem positivam dispositionem ad gratiam seu iustificationem esse ex Dei gratia praeveniente, non ex nostro libero arbitrio. «Declarat praeterea (Santa Synodus) *ipsius iustificationis exordium* in adultis per Iesum Christum *praeveniente* gratia sumendum esse, hoc est, ab eius vocatione, qua nullus eorum exsistentibus meritis vocantur, ut qui per peccata a Deo aversi erant, per eius excitantem atque adiuvantem gratiam ad *convertendum se* ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, *disponuntur* ita, ut tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abicere potest, *neque tamen sine gratia Dei movere se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate possit...*

Disponuntur autem ad ipsam iustitiam dum, excitati divina gratia et adiuti, *fidem* ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illum in primis a Deo iustificari impium per gratiam eius, per redemptionem quae est in Christo Iesu (Rom. 3, 24); et, dum peccatores se esse intelligentes, a divinae iustitiae *timore*, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in *spem* eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tamquam omnis iustitiae fontem *diligere incipiunt*, ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, hoc est per eam *poenitentiam* quam ante baptismum agi oportet (Act. 2, 38); denique, dum *proponunt* suscipere baptismum, inchoare novam

---

[1] *Ibidem*, Denz. 196.
[2] Bonifacius II, approbans Concilium Arausicanum II, Denz. (edit. 16, 1928) 3038.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

vitam et servare divina mandata»[1]; et «hanc dispositionem seu praeparationem iustificatio ipsa consequitur»[2]. Unde «si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem *credere, sperare, diligere aut poenitere* posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur, A. S.»[3].

343. b) *Ex auctoritate Sacrae Scripturae,* cuius principales textus adducunt Concilia:

In primis gratia Dei necessaria est *pro omnibus* hominibus ut ad iustitiam veniant, et quidem quantum ad *omnia* quae spectant ad salutem eorum.

α) *Quoad omnes,* dicente Apostolo: «iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi *in omnes et super omnes,* qui credunt in eum; non enim est distinctio: *omnes* enim peccaverunt, et egent (carent) gratia Dei: iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quae est in Christo Iesu»[4].

«*Nemo* potest venire ad me nisi Pater qui misit me traxerit eum»[5]; «*nemo* potest dicere: Dominus Iesus, nisi in Spiritu Sancto»[6]. Et quoad sensum potius quam quoad verba, Concilium Arausicanum II citat verba Ioan. 3, 27: «*nemo* habet quidquam nisi illi datum fuerit desuper»[7].

β) *Quoad omnia* pertinentia quoquomodo ad salutem. «Sine me *nihil* potestis facere»[8]; «*quid* habes quod non accepisti?»[9] «*omne* datum bonum et *omne* donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum»[10]; «non quod simus idonei cogitare *aliquid* a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est»[1]. «Cum metu et tremore vestram salutem operamini; Deus est enim qui operatur in vobis et *velle* et *perficere* pro bona voluntate»[2] «confidens hoc ipsum, quia qui *coepit* in vobis opus bonum, *perficiet* usque in diem Iesu Christi»[3].

---

[1] Concilium Tridentinum, Ses. 6, c. 5-6, Denz. 797-798.
[2] *Ibidem,* c. 7, Denz. 799.
[3] *Ibidem,* can. 3, Denz. 813.
[4] *Rom.* 3, 22-24. Cf. Caietanum, *Commentaria in h. l.*
[5] *Ioan.* 6, 44.
[6] *I Cor.* 12, 3.
[7] Concilium Arausicanum II, Denz. 181, 199.
[8] *Ioan.* 15, 5.
[9] *I Cor.* 4, 7.
[10] *Jac.* 1, 17.

Et sic *in particulari:* 1.°, *fides* est donum Dei: «gratia salvati estis *per fidem,* et hoc non ex vobis, *Dei enim donum est*»[4]; «*vobis datum* est pro Christo non solum *ut in eum credatis,* sed etiam ut pro illo patiamini»[5]; «misericordiam consecutus sum *ut fidelis essem*»[6]. «Sunt quidam ex vobis qui *non credunt;* sciebat enim ab initio Iesus qui essent *non credentes* et quis traditurus esset eum, et dicebat: *propterea* dixi vobis, quia *nemo* potest venire ad me nisi fuerit ei *datum* a Patre meo»[7]. 2.°, pariter *oratio et invocatio:* «similiter autem et Spiritus adiuvat infirmitatem nostram, nam quid *oremus,* sicut oportet, nescimus; sed ipse Spiritus *postulat* pro nobis gemitibus inenarrabilibus; qui autem scrutatur corda, scit quid desideret Spiritus, quia secundum Deum *postulat* pro sanctis»[8]; «quia nemo potest *dicere* Dominus Iesus, nisi in Spiritu Sancto»[9], cum *nec cogitare* possimus ex nobis ea quae ad nostram salutem pertinent[10]. Nec mirum, quia in negotio salutis debemus *creari,* rursus *generari,* a morte *resuscitari*[11].

344. c) *Ex auctoritate Sanctorum Patrum.* Iam *Augustinus* hac in re usus est argumento traditionis, tum contra

---

[1] *II Cor.* 3, 5.
[2] Phil. 2, 12-13.
[3] *Phil.* 1, 6.
[4] *Eph.* 2, 8.
[5] *Phil.* 1, 29.
[6] *I Cor.* 7, 25; *I Tim.* 1, 13.
[7] *Ioan.* 6, 65-66.
[8] *Rom.* 8, 26-27.
[9] *I Cor.* 12, 3.
[10] *II Cor.* 3, 5.
[11] *Eph.* 2, 10; *Ioan.* 3, 7; *Eph.* 2, 5-6.

pelagianos, tum etiam contra semipelagianos, adversus quos specialiter adhibet testimonium Cypriani, Ambrosii et Gregorii Nazianzeni[1].

Similiter *Hieronymus*, qui arguit maxime ex lege orandi. «Lege —inquit— *totum* psalterium, *omnes* Sanctorum voces, nihil erit nisi *ad Deum in cunctis operibus deprecatio*. Ex quo perspicue ostenditur te aut Dei ignorare gratiam, quam tollis in partibus, aut si in partibus dederis quod nequaquam te velle manifestum est, in nostram sententiam transire, qui sic liberum homini servamus arbitrium, ut *Dei per singula adiutorium non negemus*[2].

345. B) *Ex ratione theologica*, et quidem triplici, nempe ex ipso conceptu gratiae, ex natura dispositionis positivae ad gratiam, et ex ipsa conditione hominis lapsi.

a) *Ex ipso conceptu gratiae*. Homini positive praeparato ad gratiam *debetur* gratia, sicut omnis forma debetur subiecto positive ad eam praeparato seu disposito. Atqui contra rationem gratiae est quod sit *debita seu reddita* nisi sibi ipsi, quia gratia ex eo dicitur quod gratis datur. Ergo contra ipsam rationem gratiae est quod homo per proprias vires naturales se positive praeparet ad gratiam, nempe esset contra notionem *gratuitatis* gratiae, quae fundamentalis est. Non ergo debetur naturae, sed sibiipsi actualiter praeparanti naturam.

b) *Ex ipsa ratione dispositionis positivae ad gratiam*. Dispositio positiva ad gratiam est opus *vere salutare*, idest ad salutem *vere et proprie conducens*, licet forte non sit opus perfecte meritorium. Atqui homo ex propriis viribus sine gratia nequit velle et facere ullum opus salutare, ut patet ex

[1] S. Augustinus, *De dono perseverantiae*, cap. 19, nn. 48-50, ML. 45, 1025; *Epistola 217 ad Vitalem*, cap. 5-7, nn. 16-26, ML. 33, 985-987, ubi totam doctrinam catholicam comprehendit duodecim propositionibus, quas statim explicat et vindicat; et saepius alib. Cf. apud Beraza, *De gratia*, nn. 203, 364, 374, quaedam Patrum testimonia collecta.

[2] S. Hieronymus, *Dialogus contra pelagianos*, lib. I, n. 5, ML. 23, 523.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES !

dictis articulo secundo. Ergo homo ex propriis viribus sine gratia nequit physice se disponere ad gratiam suscipiendam.

c) *Ex propria conditione hominis lapsis*. Se praeparare positive ad gratiam idem est ac se converti ad Deum prout est auctor gratiae. Atqui homo lapsus nequit se converti ad Deum ut est auctor gratiae per proprias vires sine gratia, quia neque converti potest ad Deum ut est auctor naturae, ut constat ex dictis articulo tertio; e contra, conditio eius est esse aversus a Deo. Ergo homo lapsus, natione proprii status, nequit se positive praeparare ad gratiam, etiam in ordine mere naturali.

Unde patet quod ista triplex ratio gradualiter procedit: prima, ex ipso conceptu gratiae per contrapositionem ad naturam; secunda, ex ipso conceptu dispositionis positivae ad gratiam, quasi ex elevatione eius; tertia, ex ipso conceptu hominis lapsi, quasi ex eius depressione; et ideo prima ratio est ordinis metaphysici, secunda est ordinis physici et tertia est ordinis moralis; et sic successive demonstrant impossibilitatem metaphysicam, physicam et moralem positivae dispositionis ad gratiam sine gratia.

B. *De necessitate huius gratiae secundum scientiam theologicam*

346. Munus theologi est ulterius explicare et iustificare doctrinam fidei relate ad hanc necessitatem gratiae Dei ut homo praeparetur ad gratiam habendam; et quidem haec ulterior explicatio reducitur ad duo puncta: 1.° *quaenam sit haec necessitas*, an physica vel moralis, ad quod iuvat eam considerare non solum relate ad hominem in statu naturae lapsae, sed etiam in statu naturae integrae et consequenter etiam relate ad angelos, si in naturalibus donditi fuissent; 2.°, dato autem quod sit necessitas *physica* et *absoluta*, quaenam sit haec *gratia* quae requiritur, *utrum actualis vel habitualis*.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

1) *Quomodo gratia sit necessaria ut homo praeparetur ad gratiam habitualem*

347. In hoc puncto non semper theologi fuerunt eiusdem sententiae, imo nec unus S. Thomas videtur fuisse semper sibi constans. Unde necesse est primo exponere *historice* doctrinas theologorum; et postea *systematice et speculative* secundum sana principia theologica quaestionem dirimere[1].

a) *Expositio historica theologiae huius quaestionis*

348. Ergo omnes illi theologi qui ponebant angelos et hominem fuisse conditos in solis naturalibus sine iustitia gratuita, sed cum sola iustitia originali, concedebant eos per vires naturales et per dona praeternaturalia gratiae gratis datae posse *aliquo modo* se disponere *positive* ad iustitiam gratuitam suscipiendam; immo et eam *de congruo* mereri posse; et haec erat praecise una ex rationibus quibus movebantur ad talem statum ponendum, ut scilicet tam angelus quam homo se disponerent ad gratiam per naturam, et sic verificaretur effatum Augustini in tota linea: «qui creavit te sine te, non salvabit (=iustificabit) te sine te»[2].

Rem perspicue exponit *Alexander Halensis*, qui quaerens «utrum primus homo conditus fuit in gratia», respondet «ipsum fuissse conditum solummodo in naturalibus, non in gratuitis gratum facientibus», et ait quod haec sententia

[1] Pro expositione historica potest utiliter consuli A. LANDGRAF, *Die Vorbereitung auf die Rechtfertignung und die Eingiessung der heiligmachunden Gnade in der Frühscholastik*, apud «Scholastik» 1931, pp. 42-62, 222-247, 354-380, 481-504; et *Die Erkenntnis der helfunken Gnade in der Frühscholastik*, apud «Zeitschrif Kath. theol.», 1931, pp. 177-238, 403-437, 562-591. Cf. «Recherches de Théol. anc. et médieval», avril 1932, nn. 1019-1020, p. 518.

[2] S. AUGUSTINUS, *Sermo 169*, cap. 11, n. 13, ML. 38, 922.

melius commendat maiestatem, sapientiam et bonitatem divinam, quam sententio opposita, quod quidem, *quantum ad bonitatem divinam*, ita evolvit: «ordo etiam bonitatis in hoc manifestatur, quia divina bonitas sic suam bonitatem communicat rationali creaturae ut non tantum tribuat ei effectum boni, sed etiam *potentiam cooperandi quodam modo*, ut sic perfectius communicet se creaturae huiusmodi. Et ideo, *sicut* noluit dare gloriam homini quin praecederet in homine quodam modo meritum condigni per usum gratiae —opus enim caritatis omnia meretur ex condigno— *sic* noluit dare gratiam nisi praeambulo merito *congrui per bonum usum naturae*, ut sic homo efficeretur gloriosior et laudabilior. Et hoc totum spectat *ad summam bonitatem*, cuius erat hominem facere optimo modo et ordine secundum comparationem ad complementum gloriae. Deus enim secundum legem communem requirit aliquam *praeparationem* et *dispositionem* a parte nostra ad hoc quod infundat alicui gratiam sive in eo cui intendit, ut in adulto, sive in alio adiuvante, secundum quod contingit in parvulo. Et ideo gratia non fuit homini concreata, sed dilata fuit quousque homo *per actum et usum rationis quodam modo se disponeret* ad illam suscipendam, ut sic verificetur illud Augustini in primo homine: qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te»[1].

Et idem repetit ibidem in responsione ad 2 et 3, ubi ait quod «requirebatur ut processu temporis disponeretur (anima Adae) motu liberi arbitrii in Deum et bono usu gratis datorum, quo facto *congruebat* ut gratuita gratum facientia apponerentur. Quod autem dicitur (in obiectione) quod nulla est melior praeparatio quam pura innocentia et recta voluntas, dicendum quod hoc verum est quando haec insunt *per motum liberi arbitrii sine usu rationis disponente et prae-*

[1] ALEXANDER HALENSIS, *Summa Theol.*, IP, II lib., n. 505, in corpore artiuli, edit. cit. t. II, p. 730.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

parante ipsam animam et efficiente illam dignam dignitate congruitatis»[1].

Per gratis data autem intelligit ea omnia dona quae sunt citra ipsam constitutionem naturae et citra gratiam gratum facientem, sive sint quasi congenita, «ut habere bonum ingenium et bonam eloquentiam», sive de se acquisibilia, «sicut dicimus virtutes naturales, mititatem, pietatem et huiusmodi»[2].

Quae verba Alexandri ad litteram fere sua fecit *S. Bonaventura*, nisi cum hac differentia, quod ea refert ad commendationem divinae *iustitiae* potius quam bonitatis divinae[3]. Et prius de angelo et de homine dixerat, quibus tribuit *naturalem* facultatem *petendi* gratiam[4].

Attamen, pro homine in statu *naturae lapsae* videtur sat clare negare hanc potentiam se praeparandi vel disponendi, nisi adiuvetur a Deo per gratias gratia datas, quae, ex contextu, videntur esse gratiae actuales[5].

Qam impossibilitatem pro isto statu energice vindicaverat prius *Guilelmus Alvernus:* «etiam conatus gratiae, Dei praevenientis dona sunt, quando et ipsum *desiderare* gratiam, gratis est, sicut dicit Augustinus in libro de correptione et gratia: *desiderare* autem gratiam, minus est et ante, ordine naturali, quam ipsum *conari* ad gratiam. Quapropter, si ipsum est gratiae, cum sit causa efficiens eius, quod est conari ad gratiam, gratia erit; quod utique verum est secundum rectam intentionem eius quod est *conari;* interdum tamen conari ad gratiam intelligitur abusive qui facit aliquid, quo facto, *ad gratiam recipiendam est habilior*, licet non intendat ad gratiam; *intendere* enim ad gratiam etiam gratia est, quia ipsum *nosse* gratiam non potest esse nisi ex gratia.

---

[1] *Ibidem*, ad 3, p. 731 a.
[2] *Ibidem*, in fine corp. articuli, p. 730 a.
[3] S. Bonaventura, *II Sent.*, dist. 29, art. 2, q. 2, edit. cit. t. II, p. 703 b.
[4] *Ibidem*, dist. 4, art. 1, q. 2, ad obiecta, p. 134.
[5] *II Sent.*, dist. 28, art. 2, q. 1, p. 682.

Aliud autem est longe conari redire ad innocentiam atque iustitiam, qualem *natura* suggerit et ostendit; *aliud* conari ad sublimitatem *gratiae*, quam similiter *gratia sola ostendit; fortassis* enim possibile fuit naturae humanae in statu naturalis innocentiae, si ab illo per peccatum non cecidisset, si alia laesio vel vis quam ipsum peccatum secuta esset, ad illam redire et omnem maculam ex illo inhaerentem vel relictam *naturali* poenitudine abradere atque abolere; ab altitudine autem *gratiae* cadentes ad illam revolare naturae viribus per se *impossibile est indubitanter»*[1].

349. *S. Albertus Magnus* videtur non semper habuisse eamdem opinionem de hac re. In Sententiis sat clare ostendit se admittere *in homine lapso vim naturalem se positive disponendi ad gratiam habitualem*, et quidem *dispositione perfecta et veluti exigitiva*. Concedit enim quod naturalis potentia liberi arbitrii lapsi «nonnisi imperfecte et *per modum praeparationis* est in bonum *gratiae*, sed in *perfecta* ordinatione et *praeparatione* in illud, et hoc est a dispositione materiali», et ideo «talis voluntas semiplene est bona» et non totaliter bona[2].

Similiter dicit: «si forma est in praecepto, quae forma a Doctoribus dicitur esse caritas, tunc non est in potestate nostra implere divina mandata; et tamen praecipiuntur nobis, quia in nobis possibile est aliquid facere, quo facto, habeamus potestatem ex gratia: hoc autem est facere quod in nobis est, quia, si hoc fecerimus, Deus *inevitabiliter* dat gratiam, quia ipse uno modo se habet semper ad nos, scilicet gratiam porrigendo, sed non uno modo nos habemus ad eum, quando avertimur; sed si convertimur, faciendo quod in nobis est, statim accipimus. Quia igitur *antecedens*

---

[1] Guilelmus Alvernus, *De sacramento poenitentiae*, cap. 1, edit. cit. p. 436 a. Cf. tamen *ibid.*, p. 432 a in fine, et cap. 6, p. 445-446.
[2] S. Albertus Magnus, II Sent., dist. 28, art. 1 ad 2, edit. cit. t. 27, p. 485 a.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

in potestate nostra est, ideo etiam consequens imperatur nobis»[1].

Tamen, non admittit eamdem vim naturae ad gratiam et gratiae ad gloriam, et ideo nequit de condigno mereri gratia sicut gloria meretur per gratiam[2].

Attamen, *pro angelis* —et consequenter pro homine *in primo statu*— admittit *possibilitatem merendi gratiam de congruo*, sicut dicebant Alexander Halensis et S. Bonaventura; ita enim ait: «quae gratia habitualis (operans) stantibus (angelis) est apposita *ex merito congrui*, non ex merito condigni; *congruum* enim fuit ut illis, qui *ex solis* naturalibus bonum aeternum *elegerunt*, apponeretur gratia qua illud efficaciter obtinere possent; et nihilominus iustum et *congruum* fuit ut illis qui libertate voluntatis se a bono illo averterunt ad bonum commutabile per illicitum amorem conversi sunt delectatione propriae voluntatis contra Deum, gratia illa non apponeretur, qua umquam adiuvari possent ad conversionem ad incommutabile bonum»[3]. «Quod enim Magister videtur dicere ex verbis Augustini quod conversio fuerit ante gratiam, intelligitur de illa conversione *electionis* qua ex libero arbitrio *elegit* bonum incommutabile, quamvis ex solo libero arbitrio non posset *proficere* in illud; et ista conversio non fuit meritoria, *nisi ex congruo*, ut dictum est»[4].

Et pro homine expresse hoc etiam dicit; et ad textum Matth. 25, 15: «dedit unicuique secundum propriam virtutem», respondet quod «dicitur ibi virtus *conatus* naturae et praeparatio ad gratiam, quo homo *ex merito congrui*, non condigni, efficitur dignus sive congruus ut recipiat maiorem vel minorem gratiam ex hoc quod maius vel minus negotiatur in gratiis a Deo sibi datis»; «ille enim est de quo dicitur in Evangelio (Luc. 16, 10): qui fidelis est in *minimo* (idest

[1] *Ibidem*, ad 4, p. 485 a.
[2] *Ibidem*, ad 1, p. 485 a.
[3] *Summa Theol.*, II, tract. h., q. 18, memb. 4, edit. cit. t. 32, p. 248 a.
[4] *Ibid.* ad primam partem quaestionis, p. 248 b.

in bono usu liberi arbitrii et gratiae gratis datae), et propter hoc meretur merito congrui quod super multa in gratia gratum faciente constituatur»[1].

Sed *in statu naturae lapsae omne meritum excludit*: «Nullus —inquit— alii meretur primam gratiam de condigno, sed de congruo tantum; *sibi autem nec de condigno nec de congruo omnino potest mereri*; quia antequam habens gratiam, non est dignus pane quo vescitur, ut dicit Augustinus, et tunc nihil potest mereri»[2].

Sed alibi *mitius sentit tum pro angelis tum pro homine, ita ut nullam dispositionem proprie dictam admittat*, sed tantummodo *non ponere obstaculum seu impedimentum gratiae*. Magis enim energice respuit analogiam seu proportionem continuam inter naturam et gratiam, et gratiam et gloriam, quam in Sententiis. «Hoc falsum est —inquit— quod eodem ordine se habeat natura ad gratiam quo se habet gratia ad gloriam; quia gratia datur ad gloriam merendam, ad quod exigitur tempus, natura autem se non habet ad gratiam nisi suscipiendam, ad quod *non exigitur aliud nisi quod non sit obstaculum in natura*, eo quod largitas summi boni semper parata est dare gratiam, dum modo sit qui suscipiat et ad suscipiendum sit idoneus et capax gratiae *sine obice*»[3]. «Gratiam primam sibi nullus meretur, et hoc est verum. Unde Augustinus dicit quod hanc Deus operatur in nobis sine nobis. Unde *ad hanc non exigitur nisi ut non sit obstaculum*. Unde ab ipso ex quo condita est natura, semper parati fuerunt ad gratiae susceptionem, cum *ex tunc nullum fuerit obstaculum*, nec defuerit ab eis largitatis divinae bonitas»[4]. «In operibus autem Dei, maxime in prima gratia quam Deus operatur in nobis sine nobis, non potest esse motus, quia

[1] *Summa Theol.*, II P., tract. 14, q. 90, memb. 1, ad 4 et 6, t. 33, p. 174-175; et rationes easdem ac Alexander et Bonaventura refert in corpore. Cf. tamen memb. 3 ad 7, p. 179 a.
[2] *II Sent.*, dist. 28, art. 2, p. 486 b.
[3] *Summa Theol.*, II P., tract. 4, q. 18, memb. 1 ad 2, t. 32, p. 227 a.
[4] *Ibidem*, ad 4, p. 227 b.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

nullus meretur eam, sed Deus operatur eam in natura intellectuali *ubi non invenit obstaculum*»[1].

Quae tamen dixit secundum positionem eorum qui non admittebant angelos esse conditos in solis naturalibus, sed in gratia gratum faciente; nam secundum aliam positionem, si dicatur quod angeli in casto amore creati sunt, «dicunt quod hoc intelligitur quantum ad inclinationem naturae ad gratiam; natura enim inclinat ad gratiam et ad amorem summi boni et non inclinat ad amorem boni creati ut illud prae summo bono diligatur amore adulterino»[2].

De homine etiam, specialiter *in statu naturae lapsae, hoc fortius inculcat.* «Profanum est dicere et haereticum *de haeresi Pelagii* quod voluntas vel praeveniat vel comitetur gratiam, sed gratia praevenit sicut informans, praeparans et adiuvans... Unde profanum est dicere nisi quod gratia semper praeveniat voluntatem et erigit eam ut velit bonum»[3]. Et solum potest dici quod «aliquando praevenit voluntas» dona gratis data (=naturalia)[4].

Et postea: «Iustificatio impii —ait— non est a nobis, nec ab aliquo motu qui est a nobis, sed a Deo solo, qui causa virtutis et gratiae est in nobis, qua scilicet mens hominis sanatur et perficitur ut possit in opera meritoria, et tunc ipse motus dicitur a libero arbitrio, sed informatur gratia et virtute ut habeat virtutem merendi»[5]. «Motus liberi arbitrii ut causa nihil facit ad iustificationem; nec enim est causa efficiens, nec formalis, sed solus Deus efficiens et gratia operans et virtus formalis causa. Sed motus liberi arbitrii in Deum et in detestationem peccati non exigitur nisi *ut non ponatur obstaculum Spiritui Sancto,* qui neminem iustificat invictum». «Et ideo Pelagius deceptus erravit ponens perfec-

[1] *Ibidem,* ad 5, p. 227 b.
[2] *Ibidem,* II P., membi, p. 228 a.
[3] *Summa Theol.,* II P. tract. 16, q. 100, memb. 1, t. 33, p. 246 a.
[4] *Ibidem,* ad 1, p. 226 a.
[5] *Summa Theol.* II P., tract. 16, q. 104, memb. 3, p. 269 a.
[6] *Ibidem,* ad 1, p. 269 b.

tionem sanctitatis et iustificationis in homine, quae in solo Deo est ut in causa, ut dictum est; licet in homine sit *aliquid quo disponitur* ad iustificationem *ex congruo,* non ex condigno»[1]. «Scilicet, ad iustificationem exigitur voluntas consentiens, non faciens, ne scilicet *obstaculum* ponatur Spiritui Sancto, qui facit gratiam in sanctis»[2]. «Qui enim facit quod in se est, *exhibendo Deo se,* statim accipit gratiam a Deo»[3].

Apparent ergo apud S. Albertum fluctuationes quantum ad vires naturae iustitiae in angelis et in nobis, propter fluctuationes eius relate ad statum illum; sed relate ad naturam lapsam habetur quasi completa retractatio, ita ut nihil fere retineatur in Summa eorum quae in Sententiis dixerat; nam hoc in loco solum admittit negativam quamdam dispositionem, scilicet non ponere obstaculum Spiritui Sancto, ad quod reducitur totum facere quod in se est: meritum autem nullum admittit. Sed in hoc reditu S. Albertus forte passus est influxum S. Thomae, qui Summam suam antea scripserat.

350. *S. Thomas* etiam aliam sententiam habuit iunior, sicut Albertus, aliam senior; cum hac tamen differentia, quod utrumque momentum clarius et vigorosius proponit quam S. Albertus.

Ergo Angelicus *semper accurate distinxit inter meritum gratiae et dispositionem ad gratiam.* Et meritum ad gratiam proprie dictum semper negavit viribus et operibus naturae; sed hoc tractare pertinet ad q. 114, articulo 3; *at quantum ad dispositionem ad gratiam diversimode sentit secundum diversa tempora.*

351. *Respectu angelorum et primi hominis,* si primo conditi fuissent *in puris naturalibus* seu in mera iustitia originali, tenuit in operibus ante Summam Theologicam eos posse

[1] *Ibidem,* ad 1, p. 270 b.
[2] *Ibidem,* q. 105, memb. 2, p. 273 b.
[3] *Ibidem,* memb. 1 ad 1, p. 272 a.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

per vires naturales se *positive et adaequate disponere seu praeparare ad gratiam*, sicut dicebant Alexander Halensis et S. Bonaventura et S. Albertus, ut vidimus, non tamen semper eodem vigore, sed in Sententiis rigidius, in Quodlibetis mitius.

Nam *in Sententiis*, ad quaetionem «utrum *angeli* indiguerint gratia ad hoc quod converterentur ad Deum», respondet: «circa hoc est duplex opinio. Quidem enim dicunt quod ad conversionem meritoriam exigitur duplex gratia: una, gratum faciens, quae informat conversionis actum et *meritorium* reddit; alia gratis data, a qua elicitur *substantia* actus et quae liberum arbitrium inclinat ad volendum.

Sed istam gratiam (=gratis datam) ponere non videtur necessarium, *nisi ipsa libertas arbitrii gratia dicatur*, quae procul dubio nobis a Deo est, vel aliquae occasiones quae quandoque dantur homibibus a Deo ad conversionem, ut instructio legis et castigatio ad humilitatem et alia huiusmodi, *sine quibus tamen possibile est gratiam consequi, quia si homo facit quod in se est, Deus dat ei gratiam*. Ad hoc autem faciendum *non exigitur aliquid aliud:* illud enim ad quod non potest *per se* liberum arbitrium, non est in homine ut facienti illud: illud enim in nobis esse dicitur cuius nos *domini* sumus. Unde positio ista *implicat* contradictionem, dum ponit quod ad faciendum illud quod *in nobis* est, liberum arbitrium *non sufficit*.

Et ideo *aliter est dicendum* quod ad eliciendum actum conversionis *sufficit* liberum arbitrium, quod se ad habendam gratiam per hunc actum praeparat et disponit; sed efficacia conversionis ad *meritum* non potest esse nisi per gratiam; unde unus et idem motus est conversionis liberi arbitrii in quo gratia infunditur, qui est dispositio ad gratiam secundum quod exit a libero arbitrio, et meritorius secundum quod gratia informatur. Et *simile* est etiam in motu contritionis, quo primo iustificatur impius... Motus autem voluntatis, qui disponit ad gratiam, est simplex et non continuus; ideo vel *primus* tantum est *sufficiens* dispositio ad

gratiam, *vel ultimus* inter plures, qui agit in virtute omnium praecedentium, et ideo *cum illo* gratia infunditur»[1].

Et paulo supra de eisdem angelis dixerat: «Gratiam *per naturalia* nullus mereri potuit, per quae tamen *ad eam se praeparare potest...*»[2].

De homine etiam hoc concedit, si ponatur conditus in solis naturalibus, iuxta aliorum opinionem[3]. Quod et expresse retinet adhuc *in Quodlib. I, art. 8* —de cuius chronologia disputatur inter criticos, sed qui sine dubio est valde posterior Sententiis—. Quaerit ibi «utrum primus homo in statu innocentiae dilexerit Deum super omnia», et ponit sibi hanc obiectionem: «*Sic* Deum diligere est *maxima praeparatio* mentis humanae ad gratiam consequendam. Primus autem homo in statu illo ponitur gratiam non habuisse, sed sola naturalia. Ergo non dilexit Deum plus quam se et super omnia», quia secus per sola naturalia maxime se praepararet ad gratiam. Et respondet: «Ad secundum dicendum quod naturali dilectione qua Deus super omnia naturaliter diligitur, *potest aliquis magis et minus uti;* et quando *in summo* fuerit, tunc est *summa praeparatio* ad gratiam habendam».

Et hanc differentiam ponit inter angelos et hominem in illo statu, quod in angelis, iuxta differentiam naturae est etiam proportionalis differentia conatus ad gratiam, et sic inaequalem gratiam secundum inaequalitatem naturae reciperent; sed in hominibus natura est eadem, et tamen non omnes eamdem mensuram gratiae reciperent, pro diversitate conatus naturalis diversorum: «quidquid sit de angelis, certum est quod *nobis* non infunditur gratia secundum mensuram naturalium, sed magis *secundum mensuram conatus*»[4].

---

[1] S. Thomas, *II Sent.*, dist. 5, q. 2, art. 1. Cf. *ibidem* ad 1.
[2] *II Sent.*, dist. 4, art. 3, arg. 4 sed contra.
[3] *II Sent.*, dist. 20, q. 2, art. 3.
[4] *II Sent.*, dist. 3, exposito I P. textus in fine. Cf. etiam dist. 29, art. 3, in fine corporis.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Sed haec *in Summa Theologica* retractavit, ubi ostendit expresse quod angelus indiget auxilio gratiae supernaturalis ut se convertat ad Deum prout est auctor gratiae, quod est se praeparare ad gratiam; et ex professo volvit argumentum quod proposuerat in II Sent. dist. 5, q. 2, art. 1 [1]; et argumenta quae proponebantur a magistris et a seipso prius pro homine [2].

352. *Quantum vero ad hominem in statu naturae lapsae*, laboriosius evolutionem fecit. Nam in I Sent. et in prioribus quaestionibus de Veritate et partim etiam in II Sent., docet hominem per proprias vires naturales liberi arbitrii posse se *positive et complete seu perfecte* praeparare ad gratiam, sicut dicebat etiam Albertus in II Sent.; postea vero in II et III Sent., hanc dispositionem positivam raducit ad *remotam et imperfectam*, et forte in eodem sensu loquitur in ultimis Quaestionibus De Veritate; in IV vero Sententiarum potius reducit omnia ad dispositionem mere *negativam;* donec finaliter in III Contra Gent. et in Quodlibeto I et in Commentariis super Evangelia Matthaei et Ioannis et super Epistolas Paulinas, maxime vero in Summa Theologica, *nullam dispositionem* ex viribus naturae admittit, sed *omenm dispositionem reducit ad gratiam actualem praevenientem.*

Videamus *documenta* confirmantia hanc interpretationem et *ostendentia* paulatinam *evolutionem mentis S. Thomae.*

353. *Primo, admittit dispositionem positivam adaequatam seu perfectam*, uti apparet ex his textibus: «Actus *praecedens caritatem* ordinatur ad consequendam caritatem *solum per modum dispositionis* (et nullo modo per modum meriti)... Sciendum est igitur quod actus qui *praecedit* caritatem, quandoque *unus solus* disponit *ultima dispositione*, ut infundatur caritas, secundum immobilitatem divinae bonitatis, per quam unicuique largitur secundum quod

[1] I, 62, 2 ad 3.
[2] I, 95, 1.

praeparatum est ad recipiendum; quandoque autem unus actus non disponit nisi *dispositione remota*, et sequens actus *magis* disponit, et sic deinceps, secundum quod *ex multis bonis actibus* pervenitur ad *ultimam dispositionem*, in quantum actus sequens semper agit *in virtute omnium praecedentium*, ut patet in guttis cavantibus lapidem, quod non quaelibet aufert aliquid de lapide, sed omnes praecedentes disponunt, et una *ultima* agens in virtute *omnium* praecedentium, in quantum scilicet invenit materiam dispositam per praecedentes, *complet* cavationem.

Hoc autem ideo contingit, quia homo est dominus sui actus. Unde potest agere secundum *totam* virtutem naturae suae vel *secundum partem;* quod non contingit in illis quae agunt ex necessitate naturae; semper enim agunt *tota* virtute sua. Quando ergo ita est quod homo non habens caritatem, ex *tota* virtute bonitatis *naturalis sibi inditae* movetur ad caritatem, tunc *unus actus disponit* eum *ultima* dispositione ut caritas sibi detur. Quando vero non secundum *totam* virtutem, sed secundum *aliquid eius praeparatur ad caritatem, tunc actus non est sicut dispositio ultima, sed remota*, et per *plures* actus poterit pervenire ad dispositionem *ultimam»* [1].

«Operationes (naturales) animae se habent ad perfectiones infusas *solum* sicut *dispositiones.* Dicendum est igitur quod *mensura* secundum quam datur caritas est *capacitas* ipsius animae, quae est *ex natura simul et dispositione*, quae est *per conatum operum;* et quia secundum eumdem conatum magis disponitur natura melior, ideo qui habet meliora naturalia, dummodo sit par conatus, magis recipiet de perfectionibus infusis; et qui peiora naturalia quandoque magis recipiet, si adsit maior conatus» [2]; et hoc ideo, «quia virtus recipientis non est consideranda secundum naturam tantum, sed etiam secundum *dispositionem conatus advenientem naturae»* [3]. Nec est eadem comparatio caritatis ad gloriam et naturae ad caritatem, quia «ipsa gratia est dispositio naturae ad gloriam; unde non requiritur quod interveniat alia dispositio inter caritatem et gloriam, sed inter naturam et gratiam cadit *conatus* medius *quasi dispositio»* [4].

Similiter *in prioribus Quaestionibus De Veritate*, quae sunt fere eiusdem temporis: «Gratiae causa non potest esse actus humanus

[1] *I Sent.*, dist. 17, q. 2, art. 3. Cf. *II Sent.*, dist. 5, q. 2, art. 1, pro iustificatione impii.
[2] *I Sent.*, dist. 17, q. 1, art. 3.
[3] *Ibidem*, ad 1.
[4] *Ibidem*, ad 3.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

per modum meriti, sed *dispositio naturalis quaedam*, in quantum per actus *praeparatur* ad gratiae susceptionem»[1].

Et in articulo 4 eiusdem quaestionis ponit sibi hanc difficultatem: «Sicut dispositio *naturalium* bonorum est praeparatio ad gratiam, ita per gratiam praeparamur ad gloriam. Sed in quocumque est praeparatio *sufficiens ex naturalibus bonis*, est invenire gratiam. Ergo et in quocumque est invenire gratiam, erit invenire gloriam...» Et respondet: «Nulla praeparatio disponit aliquid ad habendam aliquam perfectionem *nisi suo tempore;* sicut naturalis complexio disponit puerum ad hoc quod sit fortis vel sapiens, non quidem tempore pueritiae, sed tempore perfectae aetatis. Tempus autem *habendi* gratiam est *simul* cum tempore *praeparationis* naturae; unde non potest inter utrumque aliquod impedimentum intercidere, et sic *in quocumque invenitur praeparatio naturae invenitur et gratia.* Sed tempus habendi gloriam non est simul cum tempore gratiae; unde inter utrumque potest medium impedimentum intercidere...». Admittit ergo minorem, scilicet praeparationem sufficientem seu adaequatam vel ultimam ad gratiam ex bonis naturae.

Postea insistit dicens quod «loco omnium quae natura aliis animalibus providit, data est homini ratio, per quam et necessaria huius vitae sibi parare potest, et *disponere se* ad recipienda auxilia divinitus futurae vitae»[2]. «Si enim aliquis taliter nutritus (in silvis vel inter lupos) ductum *naturalis rationis* sequeretur in appetitu boni et fuga mali, *certissime* est tenendum quod ei Deus vel per *internam* inspirationem revelaret ea quae sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei *praedicatorem* ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium»[3]; quia «quamvis non sit in potestate nostra cognoscere ea quae sunt fidei ex nobis ipsis, tamen, si nos fecerimus quod in nobis est, ut scilicet ductum *naturalis rationis* sequamur, Deus non deficiet nobis ab eo quod nobis est necessarium».[4]. «Vult tamen quod iste habeat gratiam *quia praeparavit se*, secundum modum loquendi quo dicitur quod dat sibi gratiam quia praeparavit se, ut coniunctio denotet *dispositonem* et non causam»[5]. «Etiam ad fidem habendam aliquis se praeparare potest per id quod *in naturali* ratione est...; sed simul homo se praeparare potest ad fidem habendam et ad alias virtutes et *gratiam habendam*»[6].

[1] *De Veritate*, q. 6, art. 2.
[2] *De Veritate*, 14, 10 ad 15.
[3] *De Veritate*, 14, 11 ad 1.
[4] *Ibidem*, ad 2.
[5] *I Sent.*, dist. 41, art. 3 ad 1.
[6] *II Sent.*, dist. 28, art. 4 ad 4. Item, *IV Sent.*, dist. 17, art. 2, qla. 2 ad 4.

«Homo *per se* praeparare potest se «ad gratiam»; et ideo aliis consentiendo, dicimus quod ad gratiam gratum facientem habendam *ex solo libero* arbitrio se homo potest praeparare; faciendo anim quod in se est, gratiam a Deo consequitur; hoc autem *solum* in nobis est, quod in potestate liberi arbitrii constitutum est».

354. *Secundo: postea tamen declinare videtur ad dispositionem quamdam remotam et inadaequatam tantum.* «Opera bona ante donum gratiae facta, praemio suo sibi proportionato non carent; causant enim *quamdam habilitatem* ad gratiam, et secum etiam quamdam honestatem et iucunditatem et pulchritudinem habent, in quibus praecipue eorum praemium consistit»[1]. «Sed gratia excedit omnem proportionem naturae; unde actus naturales non possunt merita gratiae dici, sed *dispositiones remotae tantum*»[2].

Et in eodem sensu videtur loqui in De Veritate, 24, 1 ad 2, quando ait quod «gratiam, quae opera *meritoria* facit, quamvis homo non possit ex libero arbitrio acquirere, *potest tamen se ad gratiam habendam praeparare*, quae ei a Deo non denegabitur, si fecerit quod in se est»; et postea in articulo 14 et maxime in articulo 15; qui ultimus articulus est omnino eiusdem mentalitatis ac II Sent., dist. 28, art. 4; ubi una cum operibus naturalibus, iungit gratias externas et pulsationes quasdam de se ordinis naturalis, ut videtur, licet propter finem supernaturalem.

Quam quidem mitigationem sententiae redolent etiam sequentia verba: «mensura caritati praefigitur a Deo secundum suam voluntatem, et *aliquo modo commensuratur ad conatum* illius qui gratiam recipit», quia aliquis post peccatum *potest multum et parum conari*[3]; et «ille qui non habet caritatem potest *plus conari*, et magis recipiet»[4]. Non ergo simpliciter tenet quantitatem gratiae et caritatis commensurari secundum quantitatem conatus se ad eam praeparantis, sed *maxime secundum Dei voluntatem*, et secundario tantum, *aliquo modo*, secundum conatum. Et hac de causa non statim datur gratia ei qui ex naturalibus se ad eam disponit, sicut dicebat in De Veritate, sed quandoque multum temporis intercedit, usque dum per novum auxilium Dei, specialiter interius, adaequate disponatur: «haec cooperatio (=dispositio) quandoque

[1] *II Sent.*, dist. 27, art. 4.
[2] *Ibidem*, ad 5.
[3] *III Sent.*, dist. 31, q. 1, art. 4, qla. 1, edit. Moos, 1933, n. 72.
[4] *Ibidem*, ad 4, n. 76.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

diu ante incipit quam gratia infundatur; quandoque autem, quia perfecta est, *statim* iustificationem adiunctam habet»[1].

355. *Tertio*, deinde, solam dispositionem *negativam* admittit. «Ad hoc ergo quod voluntas se ad gratiam iustificantem praeparet, oportet quod se in debita proportione ad Deum qui dat et ad gratiam quae datur, ponat. Sed proportio ad Deum per *naturae similitudinem* non est in potestate voluntatis (=dispositio positiva); similiter, nec proportio *capacitatis* gratiae (=potentia obedientialis), quia haec ei praeexsistunt a creatione; unde relinquitur quod in ipsa voluntate sit appropinquare Deo *per affectum et desiderium, et ordinari ad gratiam per remotionem impedimenti*, quod quidem impedimentum est *peccatum;* et ideo *per displicentiam peccati et affectum ad Deum se* aliquis ad gratiam praeparat; et quando *haec duo efficaciter facit*, dicitur facere quod in se est et gratiam recipit»[2]. At negari nequit quod in hoc ultimo loco maxime insistit *in displicentia peccati* seu in remotione impedimenti, quamvis etiam nominet affectum erga Deum.

356. *Quarto*. Sed sat cito reegit contra istam doctrinam, ita ut *nullam dispositionem ex viribus naturae proprie loquendo admittat.* Nam in *III Contra Gentiles*, cap. 149 (circa 1258-1260) negat expresse tam meritum quam dispositionem ad gratiam ex viribus naturae et dispositionem attribuit gratiae actuali praevenienti: «praevenitur igitur divino auxilio ad bene operandum magis quam divinum auxilium praeveniat quasi *merendo* illud vel *se praeparando* ad illud» (secunda ratio).

In *Ad Hebraeos* (circa 1259-65): «Gratia enim, etsi non habeatur ex meritis, alioquin gratia non esset gratia, tamen *oportet quod homo faciat quod in se est*, Deus autem voluntate sua liberalissima dat eam omni praeparanti se: ecce sto ad ostium et pulso; si quis aperuerit mihi, intrabo ad eum (Apoc. 3, 20); qui vult omnes salvos fieri (I Tim. 2, 4). Et ideo gratia Dei nulli deest, sed omnibus quantum in se est se communicat, sicut nec Sol deest oculis caeci. Dicit ergo: contemplantes ne quis desit gratiae Dei.

Sed contra: quia si gratia non datur ex operibus, sed tantum ex hoc quod aliquis *non ponit obstaculum;* ergo habere gratiam de-

[1] *IV Sent.*, dist. 17, q. 1, art. 2, qla. 1 ad 1.
[2] *IV Sent.*, dist. 17, q. 1, art. 2, qla. 2. Cf. tamen responsionem ad obiecta, ubi adhuc redolet doctrinam *II Sent.*

pendet ex solo libero arbitrio et non ex electione Dei, *quod est error Pelagii.*

Respondeo: Dicendum est quod hoc ipsum quod aliquis non ponit obstaculum, ex gratia procedit. Unde, si aliquis ponat, et tamen moveatur cor eius ad removendum illud, hoc est ex dono gratiae Dei vocantis per misericordiam suam... Quod ergo a quibuscam removetur istud obstaculum, hoc est ex misericordia Dei; quod autem non removetur hoc est ex iustitia eius»[1].

Similiter *In Ioannem* (circa 1269-1271): «Hoc ergo quod dicit: *dedit eis potestatem filios Dei fieri*, aut intelligitur de potestate *naturae*, et hoc non videtur esse verum, quia infusio gratiae est supra naturam nostram; aut intelligitur de potestate *gratiae*, et tunc hoc ipsum est gratiam *habere* quod habere potestatem filios Dei fieri; et sic non dedit potestatem filios Dei *fieri*, sed filios Dei *esse*.

Ad quod *dicendum quod in datione gratiae requiritur in homine adulto ad iustificationem suam consensus* per motum liberi arbitrii; unde quia in potestate homnis est ut consentiat et non consentiat, dedit eis potestatem. Dedit autem hanc potestatem suscipiendi gratiam dupliciter: *praeparando* et hominibus *proponendo;* sicut enim qui facit librum et proponit homini ad legendum dicitur dare potestatem legendi, ita Christus, per quem gratia facta est, ut dicitur infra, et qui operatus est salutem in medio terrae, ut dictiur in Psalmo 73, 12, dedit nobis potestatem filios Dei fieri per gratiae susceptionem. Secundo, *quia hoc non sufficit*, cum etiam liberum arbitrium indigeat ad hoc quod moveatur ad gratiae susceptionem, auxilio divinae gratiae, non quidem habitualis, sed moventis (=actualis), ideo dat potestatem *movendo liberum arbitrium hominis ut consentiat ad susceptionem gratiae*, iuxta illud Threnorum, 5, 21: converte nos, Domine, ad te, movendo voluntatem nostram ad amorem tuum, et convertemur. Et hoc modo vocatur *interior vocatio*, de qua dicitur Rom. 8, 30: *quos vocavit*, interius voluntatem instigando ad consentiendum gratiae, hos iustificavit, gratiam infundendo»[2]. Quia «licet omnes res moveantur a Deo quadam generali motione, *specialiter* tamen ad hominis iustificationem necessaria est *gratia specialis*»[3].

Item *in Quodlibeto I*, art. 7 (crica 1269): «Ad errorem pelagianum pertinet dicere quod homo possit se ad gratiam praeparare *absque auxilio divinae gratiae*, et est contra Apostolum qui dicit ad Phil. 1, 6: *qui coepit in nobis opus bonum, ipse perficiet.*

[1] *In Ad Hebraeos*, cap. 12, lect. 3, p. 436.
[2] *In Ioannem*, cap. 1, lect. 6, n. 3, p. 37.
[3] *Ibidem*, cap. 20, lect. 3, n. 4, p. 493.

Dicendum est ergo quod homo indiget auxilio gratiae *non solum ad operandum, sed etiam ad hoc quod se ad gratiam praeparet*, aliter tamen et aliter; nam *meretur* homo per actum virtutis, cum non solum bonum agit, sed *bene*, ad quod requiritur *habitus*, ut dicitur in II Ethicorum, et ideo ad *merendum* requiritur *habitualis* gratia; sed ad hoc quod homo se praeparet ad habitum consequendum, non indiget alio habitu, quia sic esset procedere in infinitum; indiget autem *divino auxilio, non solum* quantum ad *exteriora* moventia (gratia actualis exterior, ut dicebat in Sententiis et in De Veritate), prout scilicet ex divina providentia procurantur homini occasiones salutis, puta praedicationes, exempla et interdum aegritudines et flagella, *sed etiam quantum ad interiorem motum*, prout Deus cor hominis *interius* movet ad bonum secundum illud Prov. 31, 1: cor regis in manu Dei; quocumque voluerit, *vertet* illud».

In Matthaeum, cap. 25 (circa 1271-1272): «Item, alius error fuit qui dixit quod *initium* gratiae fuit a nobis. Et contra hoc obiicit Augustinus per verbum Apostoli II Cor. 3, 5, qui dicit quod non sufficientes sumus *cogitare* aliquid a nobis quasi ex nobis. Sed quod est prius principium quam *cogitatio?* Et si cogitatio a nobis non est, ergo *nec operatio*. Unde qui plus conatur plus habet de gratia, sed *quod plus conetur indiget altiori causa* (secundum illud) Threnorum 5, 21: converte nos, Domine, ad te, et convertemur»[1].

In Ad Romanos 10, lect. 2 (circa 1272-1273): «Secundum sententiam Domini, quae habetur Ioan. cap. 17, illi qui loquentem Dominum per se vel per eius discipulos non audierunt, excusationem habent de peccato infidelitatis, non tamen beneficium Dei consequentur, ut scilicet iustificentur ab aliis peccatis vel quae nascendo contraxerunt vel male vivendo addiderunt, et pro his merito damnantur. *Si qui tamen eorum fecissent quod in se est*. Dominus eis secundum suam misericordiam providisset, mittendo eis praedicatorem fidei, sicut Petrum Cornelio et Paulum Macedonibus, ut habetur in Act. 10 et 16.*Sed tamen hoc ipsum quod aliqui faciunt quod in se est, convertendo se, scilicet ad Deum, ex Deo est movente corda ipsorum* ad bonum (secundum illud Threnor. 5, 21): converte nos, Domine, ad te, et convertemur»[2].

Denique *in Summa Theologica* constanter et firmiter tenet hanc ultimam sententiam, ut apparet ex I, 23, 5, ubi tum meritum tum dispositonem quamcumque refert expresse ad auxilium divinum et ad effectus praedestinationis; I, 62, 2, pro angelis, etiam si essent

---

[1] *In Matt.*, cap. 25, edit. cit. p. 336.

[2] *Ad Romanos*, 10, lect. 2, edit. cit. p. 151-152. Cf. etiam *De Caritate*, art. 2, ad 9 (circa 1270-1272).

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

conditi in solis naturalibus, ut patet ex articulo 3, ad 3, Vide etiam articulum 6, cum responsionibus ad obiecta; I-II, 5, 5 una cum articulo 6 et 7; 9, 6 ad 3 in fine responsionis; 89, 6, 109, 6; 112, 2-3; 114, 5-7; II-II, 2, 9; q. 6; 24, 2-3; III, 69, 8; 86 et 88 (circa 1267-1273).

357. *Tenebat autem prius* S. Doctor possibilitatem dispositionis *positivae etiam adaequatae*, quia admittebat possibilitatem servandi *totam legem Dei naturalem et supernaturalem quantum ad susbtantiam operis*, ut vidimus articulo 4; *negativam* vero tenebat etiam, quia tenebat hominem sine gratia per solas vires liberi arbitrii *posse vitare omnia peccata mortalia*, ut dicemus exponendo articulum 8. Numquam tamen admisit *meritum*, sicut neque admiserat possibilitatem servandi legem *quoad modum meritorium*, ut vidimus articulo 4. *Sicut* ergo relate ad observationem legis putabant communiter antiqui theologi quaestionem solvere *contra pelagianos* distinguendo inter observationem *meritoriam* seu *quoad modum meritorium*, et quoad solam *substantiam* operis praecepti, *ita* hic credebant sat ab haeresi recessisse negantes praeparationem *meritoriam* ad gratiam, et concedentes libero arbitrio vires naturales ad omnem aliam *dispositionem* citra meritum, tam scilicet *negativam quam positivam*. Non enim initio sat bene cognoscebant totam doctrinam pelagianam et semipelagianam, sed postea, ex magis accurata lectione Augustini; sed, sicut non pervenerant usque ad purum pelagianismum quantum ad observationem legis divinae, licet plus iusto ad illum accederent; ita in praesenti quaestione non inciderunt in purum semipelagianismum, quamvis limites eius videantur attigisse. Unde nihil mirum, si reactio S. Thomae contra priorem suam positionem quasi semipelagianam tardius et difficilius venerit quam reactio contra positionem suam nimis faventem pelagianismo.

Ubi notanda venit psychologia S. Thomae qui, pro maiore gradu ingenii, et fortius erravit quam alii magni, et fortius etiam reegit contra suum primaevum errorem, negans etiam ipsam negativam dispositionem ad gratiam quam adhuc retinebat S. Albertus Magnus. Et fortasse reactio haec S. Tho-

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

mae influxum habuit super ipsum S. Albertum in sua Summa Theologica, quae posterior est morte S. Thomae, ut videtur.

358. *Explicatur autem facile aequivocatio haec S. Thomae iunioris*, tum ex doctrina aliorum theologorum sui temporis, maxime vero S. Alberti Magni, magistri sui; tum specialiter ex lectione directa Collationum Cassiani, quas singulis diebus perlegebat, ad exemplum S. Dominici, ut legitur in vita eius, ex qua magnam devotionem colligebat, ex qua postea facilius in speculationem surgebat[1]. Unde sensim, ignorans Cassianum fuisse semipelagianum, ebibit venenum doctrinae eius, quam non reicit usque dum personaliter legeret S. Augustinum corrigentem errorem semipelagianum. Revera ex comparatione Cassiani cum prioribus scriptis S. Thomae, illico deprehenditur parentela litteraria —quam vocant—. Et quia res est cuiusdam momenti, liceat nobis hoc examen facere.

1) Ergo Cassianus maxime insistit in hoc quod negotium salutis *totum pendet ex cura divinae providentiae, quae nos semper, diversis licet viis, ad bonum conducit*»[2], quam appelat etiam divinam protectionem, benignitatem[3], sicut matris tenerrimae[4]. Hoc etiam inculcat S. Thomas[5], sub nomine *divinae providentiae*, qua misericorditer homo ad bonum dirigitur.

2) Haec divina providentia *diversis viis* nos conducit ad bonum, tum *intus* movendo nostram voluntatem, tum *extra*, nempe desideria inspirando[6], opportunitates et occasiones quaerendo[7], adhortationes salutiferas procurando[8], impe-

---

[1] Cf. Petrum Calo, Edit. Prummer, n. 13, p. 32; G. de Toco, cap. 21, p. 95; B. Guidonis, cap. 15, p. 183-184.
[2] Cassianus, *Coll. 13*, cap. 8, edit. Hurter, p. 413.
[3] *Ibidem*, cap. 7, p. 410.
[4] *Ibidem*, cap. 17, p. 442.
[5] S. Thomas, *II Sent.*, dist. 28, art. 4; *De Veritate*, 24, 5.
[6] Cassianus, *Ibidem*, cap. 8, p. 414.
[7] *Ibidem*, cap. 18, p. 443; cap. 13, p. 428; cap. 8, p. 414.
[8] *Ibidem*, cap. 11, p. 422.

diendo malum flagellis et resistentiis[1]; naturales conatus, qui surgunt ex virtutum seminibus et ex scintilla boni quae in nobis est[2], excudendo, incitando, confovendo, confortando, adiuvando, defendendo, protegendo, confirmando, incrementum tribuendo[3], specilaliter autem illuminando[4], et dirigendo[5] seu directionem demonstrando[6]. *Hoc quoque expresse tradit S. Doctor*, nempe intus et extra vel utroque modo excitando nostram voluntatem[7], occasiones quaerendo vel praebendo[8], admonitiones procurando[9] seu doctorem mittendo[10], instruendo per legem[11], castigando etiam ad humilitatem[12] et aegritudines corporis mittendo[13]; imo et interius inspirando[14], et maxime *dirigendo*[15].

3) Sed in his omnibus *nullum est meritum proprie dictum*, sed semper gratia Dei vere gratuita[16]. Et similiter S. Thomas, ut vidimus, omne meritum respuit pro natura lapsa.

Specialiter meretur poenam quod comparetur ex una parte Coll. 13, cap. 11, p. 419-420, et ex alia IV Sent., dist. 17, q. 1, art. 2, qla. 1 ad 1, ubi magna apparet parentela litteraria.

---

[1] *Ibidem*, cap. 9, p. 414.
[2] *Ibidem*, cap. 12, p. 426; cap. 7, p.410.
[3] *Ibidem*, cap. 7, p. 410; cap. 8, p. 413; cap. 11, p. 421; cap. 13, p. 428; cap. 14, p. 434; cap. 18, p. 444.
[4] *Ibidem*, cap. 8, p. 413.
[5] *Ibidem*, cap. 11, p. 421.
[6] *Ibidem*, cap. 8, p. 414; cap. 9, p.417.
[7] S. Thomas, *II Sent.*, dist. 28, art. 4; *De Veritate*, 24, art. 14-15; *IV Sent.* dist. 17, q. 1, art. 2, qla. 2 ad 2.
[8] *II Sent.* dist. 5, art. 1; dist. 27, art. 6 ad 5; dist. 28, art. 4 in corp. et ad 2 et 3.
[9] *Ibidem.*
[10] *II Sent.*, dist. 28, art. 4 ad 4 et aliis locis parallelis.
[11] *II Sent.*, dist. 5, art. 1.
[12] *Ibidem.*
[13] *De Veritate*, 24, 15, et *II Sent.* loc. cit.
[14] *II Sent.*, loc. cit.
[15] *II Sent.* et *De Veritate*, 24, 15.
[16] Cassianus, *Coll. 13*, cap. 13, p. 428-429; cap. 18, p. 443; *De Coenob. Institutis*, lib. 12, cap. 12, ML. 49, 447.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Uno verbo: vocabularium Cassiani et S. Thomae coincidit, atque etiam modus generalis eo utendi, licet stilo simpliciori et breviori S. Thomas:

Cassianus	*S. Thomas*
Semina virtutum (c. 12, p. 426);	Seminaria virtutum (ex Arist. saepius);
scintilla boni (c. 8, p. 413);	rationis scintilla=synderesis) passim;
divina providentia (c. 8, p. 413);	divina providentia (II Sent. et De Verrit);
occasiones et opportunitates (quinquies);	occasiones (septies saltem);
adhortatio salutifera (c. 11, p. 422);	admonitio (II Sent.);
directio divina (ter saltem);	directio (ter saltem);
«peccare cupientibus explendae copiam subtrahit voluntatis; ad nequitiam properantibus obtistit» (c. 9, p. 414);	«castigatio ad humilitatem; aegritudine corporali» (II Sent., dist. 5, a. 1; De Verit. 14, 15);
Conatus exigui vel parvi (c. 13, p. 428; c. 14, p. 434).	conatus etiam summus (I Sent., dist. 17 passim et II Sent.).

359. Ad sensum ergo apparet dependentia S. Thomae a Cassiano, *immo et in I Sent. videtur processisse ultra ipsum Cassianum.* Dicamus ergo simpliciter S. Doctorem cum aliis theologis sui temporis, maxime cum Magistro suo S. Alberto incidisse in semipelagianismum, a quo tamen sat cito et energice liberatus fuit. Unde et *politiores thomistae notaverunt hanc mutationem. Capreolus,* licet aegre, fatetur quod «dato quod in II Sent. fuisset illius mentis, tamen oppositum tenuit in Summa, sicut patet I, 23, 5»[1]. *Caietanus* etiam

[1] Capreolus, *II Sent.*, dist. 29, art. 3 ad arg. Gragorii, t. IV, p. 326 s.

notat quod S. Thomas hoc in loco Summae «dicta sua in II Sent. *ad meliorem sensum reducit, declarando et addendo*»[1], «quidquid in II Sent. *minus digestum fuerit*»[2]; et relative ad conatum pro suscipienda caritate ait quod S. Thomas in Summa factus est «*seipso doctior*» quam erat in I Sent[3]. Magis aperte adhuc *Dominicus de Soto:* «Cum in II Sent., dist. 27 et 28, opinionem communem insequutus affirmasset tum quod homo ex naturalibus posset se disponere ad gratiam, tum quod dispositio illa esset meritum de congruo, postmodum in Summa, eloquia sacra et Patrum, cum primis Augustini, sententias meditatius explorans, utrumque retractavit»[4]. Et similiter alii, ita ut Salmanticenses appellent solutionem communem[5].

Sed alii, inter quos ipsi *Salmanticenses,* nequeunt hanc retractationem admittere: «Ut verum dicamus, haec solutio, licet facilis et communis sit, nobis tamen numquam potuit arridere»[6]. «Cuius oppositum non docuit S. Doctor in II Sent., dist. 28, q. 1, art. 4, ut quidem illi falso imponunt»[7]. «Non est existimandus sensisse cum semipalagianis»[8]. Quod adhuc hodie affirmant *Schiffini et Beraza* (pro causa Molinae laborantes) et *Del Prado*[9]. Alii autem, ut *Goudin*[10] et *Billuart*[11], dicunt S. Doctorem mutasse modum loquendi tantum, non sententiam. E contra, quidam, ut *Ripalda et Stufler*[12], specialiter vero *Lange*[13] hanc evolutionem exagge

[1] Caietanus, *In I-II*, 109, 6, n. 6.
[2] *Ibidem*, n. 7 in fine.
[3] *In II-II*, 24, 3, n. 1.
[4] Dominicus de Soto, *De natura et gratia*, lib. II, cap. 3, edit. cit. p. 109 a.
[5] Salmanticenses, *h. l.*, disp. 3, dub. 5, §5, n. 126, t. 9, p. 414 a.
[6] Salmanticenses, *ibidem*, p. 414 a.
[7] M. Serra, *h. l.*, edit. cit., p. 278.
[8] L. Billot, *h. l.*, edit. cit. p. 103.
[9] N. del Prado, *h. l.*, in fine, p. 91-93.
[10] Goudin, *De Gratia*, q. 3, art. 6, edit. cit. p. 210.
[11] R. Billuart, *h. l.*, diss. 3, art. 7, edit. cit. p. 560 a.
[12] Stufler, *De Deo operante*, n. 220-260.
[13] Lange, *De gratia*, n. 219-225.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

rant, ita ut *Lange* audeat dicere quod S. Thomas, sicut et Augustinus, nimis reegerunt contra semipelagianismum, et sic fere in extremum oppositum inciderunt[1].

360. *Petrus de Tarantasia* negat dispositionem proximam vel adaequatam ad gratiam ex viribus naturae; et similiter *Richardus de Mediavilla*, qui solum videtur admittere dispositionem quamdam remotan et indirectam[2], licet adhuc retinere videatur quoddam meritum de congruo. Ex hac ergo parte isti duo theologi accedunt ad moderationem S. Bonaventurae. Bonam etiam doctrinam tradit *Compendium Theologicae veritatis*[3], *et valde clare et bene etiam Aegidius Romanus.*

361. Sed priorem doctrinam S. Thomae renovarunt postea *Durandus, Scotus, Ockam et denique Gabril Biel. Durandus* contraponit doctrinam Thomae iunioris ad doctrinam Thomae senioris, quam ex iuniori impugnat. Et addit hanc reflexionem: cum iustificatio sit quasi nova creatio, ita se habent actus boni naturales ex viribus liberi arbitrii ad iustificationem sicut se habent actus parentum ad creationem animae hominis generandi. Atqui parentes disponunt exigitive corpus ad animam, quae a solo Deo creatur. Ergo et actus nostri naturales disponunt nos sufficienter et adaequate ad gratiam sanctificantem, quam solus Deus dat[4].

Gabriel Riel recolligit doctrinam Scoti et specialiter Ockami, et hanc eamdem doctrinam sat crude defendit[5].

---

[1] Lange, *op. cit.*, n. 240, p. 160-161.
[2] Cf. Hocedez, *Richard de Middleton*, p. 275-276, in «Spic. Sac. Lov.» t. 7, 1925.
[3] *Compendium theologicae veritatis*, lib. V, cap. 11. Opus editum circa finem saeculi XIII, apud Denifle *Luther et Luthéranisme*, chap. 4, § 3, IV, traduct. Paquier. Paris 1916, t. III, p. 166-191 (p. 171 nota).
[4] Durandus, *II Sent.*, dist. 28, q. 5, edit Lugduni 1523, fol. 115, col. 2-3.
[5] Cf. Gabril Biel, *Quaestiones de iustificatione*, edit. Feckes, Collect. «Opuscula et textus», fasc. 4, 1929, p. 33, specialiter p. 50-57.

Sed contra hanc doctrinam specialiter pugnarunt *thomistae*[1]. Et merito, quia est semipelagiana, ut ipse S. Doctor statim cognovit et dixit; et apparet evidenter incompatibilis cum doctrina fidei quam paulo supra exponebamus. Ex inde intelligitur cur Lutherus et Calvinus, qui valde imperfecte cognoscebant theologiam catholicam, scilicet medio Gabriele Biel, appellarent scholasticos theologos pelagianos; erat enim quoddam fundamentum respectu quorundam tantum. Ad quos alludit Medina cum scribit: «Attente et cum scrupulo legendi sunt doctores scholastici in hac parte, qui arbitrantes se contradicere D. Thomae, contradicunt Scripturae et Conciliiis, *quae numquam legerunt, sed tantum metaphysicas rationes consuluerunt suo ingenio adinventas*»[2].

β) *Solutio speculativa huius quaestionis*

362. conclusio: *Nulla creatura in quocumque statu inveniatur, multoque minus homo in statu naturae lapsae, potest per proprias vires naturales se positive disponere ad gratiam habitualem sine gratia interiori elevante.*

Agitur ergo in conclusione *non de solo homine*, sed etiam de angelis, et de homine quidem non solum in statu naturae lapsae, sed etiam in statu naturae integrae. Loquimur unice de *dispositione positiva* ad gratiam, non de mere negativa, quia de hac in sequentibus articulis erit sermo. Affirmatur necessitas gratiae non propie loquendo sanantis, sed *elevantis*, quod est idem ac dicere quod haec necessitas auxilii interioris est *physica* et absoluta et non solum moralis. Denique affirmatur quod pro homine in statu naturae *lapsae* haec necessitas gratiae est a fortiori ponenda, quia moraliter etiam indigeret auxilio sanante, etiamsi

---

[1] Cf. Capreolum, *II Sent.*, dist. 28, art. 3, ad arg. Durandi contra quintam conclusionem, t. IV, p. 315-316.
[2] B. Medina, *h. l.*, tertia quaestio, prima conclusio, edit. cit. p. 789 b.

physice posset; et sic *novo titulo* indiget auxilio gratiae interioris.

Ideo ergo sunt duae partes in hac conclusione: 1.º, angelus et homo in statu naturae integrae indigent auxilio gratiae Dei interioris *elevantis* ut possint se ad gratiam *postiive* disponere; 2.º, homo in statu naturae lapsae indiget hoc divino auxilio non solum ut elevante, sed etiam ut *sanante*.

363. *Probatur prima pars.* Si angelus aut homo possent per proprias vires naturales se positive praeparare ad gratiam habitualem sine auxilio gratiae Dei elevantis, aut haec dispositio pasitiva esset moralis aut physica. Atqui neutra esse potest. Ergo neque angelus neque homo in statu naturae integrae possunt per proprias vires naturales ullo modo se positive praeparare ad gratiam habitualem.

364. *Maior* constat, quia omnis positiva dispositio seu praeparatio ad gratiam habitualem adaequate et immediate dividitur per physicam et moralem, quae tamen minus proprie dicitur dispositio.

365. *Minor* autem, ubi unice stat difficultas, probatur per partes.

366. A) Non possunt *se positive* disponere *dispositione morali.* Nam omnis moralis dispositio ad gratiam habitualem aut est per modum *meriti*, aut est per modum *impetrationis*. Atqui neutrum haberi potest per proprias vires naturales sine gratia elevante. *Non per modum meriti*, quia solae vires naturales sunt *physice* impotentes ad *inchoandum* et *perficiendum* ullum opus *meritorium* doni supernaturalis, ut patet ex dictis articulo secundo et quarto et quinto, et consequenter nequit dari ullum meritum condigni neque congrui proprie dicti[1]. *Neque per modum impetrationis*, quae non

[1] Cf. S. Thomam, I-II, 114, 5.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

innititur proprie loquendo iustitiae divinae, sicut meritum, sed potius *misericordiae* et *fidelitati* divinae, quia oratio impetratoria supponit fidem qua credimus fidelitati divinae, et spem qua confidimus divinae misericordiae et omnipotentiae, timorem et desiderium quae nequeunt haberi per proprias vires, sed sunt donum Dei, ut docent Concilium Tridentinum et Vaticanum I[1]. «Quia per *fidem* habet homo notitiam omnipotentiae divinae et misericordiae, *ex quibus* oratio *impetrat* quod petit»[2]. Unde S. Doctor optime ait: «efficaciam *impetrandi* habet (oratio) *ex gratia Dei*, quem oramus, qui etiam nos ad orandum inducit. Unde Augustinus dicit in libro de Verbis Domini: non nos hortaretur ut peteremus, nisi dare vellet. Et Chrysostomus dicit: numquam oranti beneficia denegat qui, ut orantes non deficiant, sua pietate instigat»[3]. Et ideo «*etiam oratio*, quae *impetrat* gratiam gratum facientem procedit *ex aliqua gratia*, quasi *ex gratuito dono*, quia *ipsum orare est quoddam donum* Dei, ut Augustinus dicit in libro de Dono perseverantiae»[4].

367. B) Non possunt *se positive* disponere *dispositione physica.* Haec secunda pars minoris potest probari tum ex dictis in articulis praecedentibus, tum ex proprio medio huius articuli, tum ex principiis generalibus scientiae theologicae.

368. a) *Ex dictis in articulis praecedentibus:*

Ex articulo primo: Ubi non datur positiva cognitio gratiae ex parte intellectus, nequit dari positiva praeparatio ad gratiam ex parte voluntatis, quia nihil volitum quin praecognitum. Atqui sine gratia Dei elevante nequit dari positi-

[1] Concilium Tridentinum, Ses. 6, c. 5, 6, Denz. 797, 798; et c. 8, Denz. 801; Concilium Vaticanum I, Ses. 3, c. 3, Denz. 1971.
[2] S. Thomas, II-II, 83, 15 ad 3.
[3] S. Thomas, *ibid.*
[4] *Ibidem*, ad 1.

va cognitio gratiae, quae pertinet ad mysteria supernaturalia stricte dicta, ut patet ex articulo primo. Ergo neque voluntas creaturae potest sine gratia Dei elevante se disponere positive ad gratiam. Uno verbo, nequit dari cogitatio salutaris, ergo neque appetitio[1].

Ex articulo secundo. Se positive praeparare ad gratiam dispositione physica, idest *psychologica* est incipere velle et agere opus salutare seu ad salutem pertinens, ut patet ex terminis. Atqui nulla creatura sine gratia Dei elevante potest incipere velle et agere opus salutare, ut constat ex dictis articulo 2. Ergo nulla creatura potest positive psychologice se praeparare ad gratiam habitualem sine gratia Dei elevante.

Ex articulo tertio et quarto. Dispositio positiva ad gratiam habitualem debet esse intrinsece supernaturalis seu supernaturalis *quoad substantiam*, quia dispositio positiva ad gratiam habitualem se habet ad gratiam sicut propria materia ad propriam formam, quae debet esse eiusdem ordinis et proportionis. Atqui nulla creatura sine gratia Dei elevante potest quidquam velle et facere intrinsece supernaturale seu supernaturale *quoad substantiam*, quia nequit observare praecepta supernaturalia legis divinae quoad meram substantiam supernaturalem operis sine gratia, ut dictum est articulis 3-4. Ergo nulla creatura sine gratia elevante potest se positive physice praeparare ad gratiam habitualem.

369. b) *Ex proprio medio huius articuli.* Ordinare active ad finem ultimum supernaturalem est proprium et exclusivum agentis primi supernaturalis, qui est Deus ut est auctor gratiae et gloriae. Atqui se positive praeparare ad gratiam habitualem est se ordinare active ad finem ultimum supernaturalem. Ergo positive praeparare ad gratiam habitualem est proprium et exclusivum agentis primi supernaturalis, seu Dei per gratiam suam elevantem.

---

[1] Cf. S. Thomam, *III Contra Gent.*, cap. 149.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Maior constat, quia ordo agentium correspondet ordini finium; et sic motio seu ordinatio activa ad finem ultimum est propria et exclusiva primae causae, quae Deus est: quod si finis ille ultimus sit naturalis, ordinans active ad illum est Deus ut est auctor naturae; si vero finis ille ultimus sit supernaturalis, motio seu ordinatio activa ad illum est propria et exclusvia Dei ut est auctor gratiae et gloriae.

Minor autem est per se nota. Nam positive se praeparare ad *semen* gloriae est positive se praeparare seu se active movere ad ipsam gloriam, ut patebit quaestione sequenti. Ergo se positive praeparare ad gratiam habitualem est se ordinare seu movere active ad ultimum finem supernaturalem.

Optime igitur Caietanus scribit: «praeparatio ad gratiam inchoatio est *intentionis* creaturae respectu beatitudinis supernaturalis; et quoniam ad supremum agens spectat *intendere* in ultimum finem, sine speciali adiutorio Dei *nulla* creatura rationalis potest praeparare se ad Dei gratiam, quae est *specialis* ultimus finis, ut coniunctio *specialis* et supernaturalis ad Deum»[1].

370. c) *Ex princpiis fundamentalibus scientiae theologicae,* videlicet ex proportionalitate inter ordinem naturalem et supernaturalem apllicata tum generationi quasi univocae, tum psychologiae primi actus voluntatis.

1) *Ex eo quod infusio gratiae habitualis seu iustificatio est generatio quaedam supernaturalis de proprio genere Dei.* Ita iudicandum est de dispositione positiva ad gratiam habitualem et de infusione gratiae habitualis in ordine supernaturali, sicut in ordine naturali iudicatur de dispositione positiva ad formam aliquam univocam generandam et de generatione ipsius formae. Atqui in ordine naturali generationis univocae ad eamdem causam nempe ad eumdem generantem pertinet positive disponere materiam ad formam et introdu-

---

[1] Caietanus, *h. l.*, n. 5.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

cere formam. Ergo et in ordine supernaturali generationis filiorum Dei per gratiam iustificantem, ad eamdem causam pertinet positive disponere creaturam ad gratiam et infundere gratiam habitualem in ipsa: gratia autem habitualis proprie producitur a solo Deo, ut etiam semipelagiani concedebant et postea patebit, quaestione 112, articulo 1. Ergo ad solum Deum pertinet producere in creatura rationali vel intellectuali dispositionem positivam ad gratiam habitualem.

Maior constat, quia infusio gratiae seu iustificatio est *generatio* quaedam supernaturalis creaturae rationalis vel intellectualis in filium Dei, non quidem metaphorice, sed vere et realiter, secundum illud: «consortes divinae naturae»[1]; «ut filii Dei nominemur et *simus*»[2]. Iustificatio ergo est analogica seu proportionalis generationi naturali, et quidem univocae seu eiusdem quasi speciei, sicut filii a Patre.

Minor vero probatur in Philosophia Naturali, ubi ostenditur quod eiusdem agentis est disponere materiam ad formam et introducere formam, quia revera generationi activae agentis correspondet generatio passiva generabilis, et sic *fieri* generabilis est a *facere* generantis: disponi autem est *fieri* seu generari passive, quod terminatur ad *esse* geniti. Quod patet experientia in omnibus generationibus univocis.

Neque valet obiectio Durandi de generatione hominis in ordine naturali, ubi parentes disponunt ad formam humanam sua actione naturali et solus Deus eam creat, *tum* quia illa dispositio non est directe ad animam, sed *ad totum esse compositi*, et actione sua parentes tangunt coniunctionem animae rationalis cum corpore; *tum* etiam quia actio parentum non pervenit ad *ultimam* dispositionem animae rationalis, quae fit a solo Deo; *tum* denique quia dispositiones *remotae*, quas producunt, efficiuntur ab eis virtute animae ratio-

[1] *II Petr.* 1. 4.
[2] *I Joan.* 3, 1.

nalis, quae est a solo Deo, et ideo aequivalenter sunt dispositiones factae ab ipso Deo seu virtute ipsius Dei, ut bene notat Caietanus[1].

Unde Capreolus optime respondet quod haec instantia Durandi «plus est ad oppositum quam ad propositum; *tum* quia natura nullam dispositionem, etiam remotam, ad animae rationalis introductionem causat aut producit, nisi mota a Deo, qui ultimam formam inducit; *tum* quia ultima dispositio ad animam rationalem et remanens cum ea, immediate causatur a Deo sicut ab agente principali, licet sit a creatura sicut ab agente instrumentali mota a principali; *tum* quia non est simile quod natura disponat ad animam rationalem et quod liberum arbitrium disponat ad gratiam, quia natura rationalis non est finis excedens proportionem naturae creatae, gratia autem per quam Spiritus Sanctus habitat in homine est finis vel connexa fini, qui *totius naturae proportionem excedit*, et ideo similitudo inducta non valet»[2].

In statu autem naturae *lapsae* adhuc minus potest, quia est *vera resurrectio*, et ita comparatur natura ad gratiam sicut corpus mortuum ad animam. Valet ergo semper principium S. Thomae: «hoc est *contra naturam*, quod aliquod perducat se ad statum altiorem sua natura, sicut aer non facit seipsum ignem, sed fit a superiori»[3].

2) *Ex eo quod praeparatio positiva ad gratiam est primum velle ordinis supernaturalis.* Ita se habet voluntas in suo primo velle supernaturali respectu Dei auctoris gratiae, sicut se habet in suo primo velle naturali respectu Dei auctoris naturae. Atqui voluntas in suo primo velle naturali immediate pendet a solo Deo auctore naturae, a quo promovetur

[1] CAIETANUS, *h. l.*, n. 4. Cf. S. THOMAM, *III Contra Gent.*, cap. 149, ratione secunda de instrumento.
[2] CAPREOLUS, *II Sent.*, dist. 28, art. 3, ad arg. Durandi contra quintam conclusionem, edit. cit. t. IV, p. 315-316.
[3] S. THOMAS, *In Ad Hebraeos*, cap. 15, lect. 1, edit. cit., p. 344 a.

physice ut velit, ut patet ex dictis de motivo voluntatis quoad exercitium[1]. Ergo et similiter in suo primo velle supernaturali, quod pertinet ad dispositionem ad gratiam, quia est prima inchoatio vitae salutaris, pendet a solo Deo auctore gratiae quoad applicationem ad actum; et tunc voluntas est mota, non se movens active, ut ibi ostensum est; neque velle supernaturale continetur virtualiter in serie volitionis naturalis[2].

371. *Probatur secunda pars* (homo in statu actuali naturae lapsae multo magis indiget hac divina gratia ad se praeparandum ad gratiam habitualem). Quod patet tum quoad dispositionem moralem tum quoad dispositionem physicam.

372. a) *Quoad dispopsitionem moralem.* Nam in statu naturae lapsae, cum simus positive in peccato ideoque inimici Dei, non solum non datur positive *meritum* ullum ad gratiam, sed et positive datur meritum ad supplicium seu demeritum, Unde iuste Augustinus: «gratia, gratis data est; nam, nisi gratis esset, gratia non esset. Porro autem, si propterea gratia est, quia gratis est, nihil tuum praecessit ut acciperes; nam, si aliqua bona opera tua praecesserunt, pretium accepisti, non gratis: pretium autem quod *nobis debetur, supplicium est.* Quod ergo liberamur, non nostris meritis, sed illius gratia est. Illum ergo laudemus, illi totum quod sumus et quod salvi efficimur, debeamus. Ad quod conclusit, cum multa dixisset, diceris: memorabor iustitiae tuae *solius*»[3]. Unde. S. Thomas: «Ante gratiam, in statu peccati, homo habet *impedimentum* promerendi gratiam, scilicet ipsum peccatum»[1]. Et in Sententiis dixerat quod «donum gratiae *nullo modo* sub merito cadere potest eius qui in puris naturalibus est, et *multo minus* eius qui peccato deprimitur»[2]. *Impetratio* autem eius, quatenus procedit ex gratia actuali, non fundatur in iustitia, sed in *pura misericordia* Dei[3].

373. b) *Quoad dispositionem physicam.* Constat manifeste ex articulis praecedentibus. Nam homo lapsus non potest cognoscere omne verum naturale (art. 1) et minus adhuc velle et agere, quia magis vulnerata est voluntas quam intellectus (art. 2). *Similiter,* nequit converti ad Deum prout est auctor naturae, quia non potest eum super omnia diligere (art. 3); ergo minus poterit se convertere ad Deum prout est auctor gratiae, in quo praecisse consistit praeparatio positiva ad gratiam. *Praeterea,* nequit totam legem *naturalem,* nec quoad solam substantiam quidem, implere (art. 4); ergo neque dispositionem *naturalem* perfectam habere potest; sed solum partialem et sat remotam, quia pauca tantum et facilia opera bona naturalia potest velle et facere homo lapsus sine gratia, ut ex dictis constat; igitur minus poterit implere legem supernaturalem quoad solam substantiam operum, in qua tamen impletione consistit praecipue praeparatio ad gratiam. Homines ergo in statu naturae lapsae, quantumcumque bonum naturale velle et facere conentur, vere cum Isaia dicere debent: «facti sumus *ut immundus* omnes nos, et quasi pannus mentruatae universae iustitiae nostrae; et cecidimus, quasi folium, universi; et iniquitates nostrae quasi ventus abstulerunt nos»[4]. Et sic homo lapsus indiget auxilio Dei ut positive se praeparet ad gratiam non solum ut elevanti, sed etiam ut sananti languorem et vulne-

[1] I-II, 9, art. 4 et 6.
[2] Cf. S. Tomam, *De Veritate*, 24, 15, prima ratio; Norbertum del Prado, *h. l.*, § II, n. 4, p. 79-81.
[3] S. Augustinus, *In Psalm. 70*, sermo 2, n. 1, ML. 36, 890.

[1] S. Thomas, I-II, 114, 5.
[2] *II Sent.*, dist. 27, q. 1, art. 4.
[3] II-II, 83, 16, in fine corp.
[4] *Isaias*, 64, 6.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

ra eius; unde pro ipso est physice et moraliter necessaria gratia Dei interior ut se disponat ad gratiam habitualme[1].

2) *Quaenam gratia Dei interior sit necessaria ut homo praeparetur ad gratiam habitualem*

374. Gratia interior potest esse duplex: alia habitualis seu per modum habitus; alia actualis seu per modum auxilii moventis. Dato ergo gratiam Dei interiorem esse omnino necessariam ut homo se praeparet ad suscipiendam gratiam sanctificantem, quaeritur *quaenam ex his duobus generibus gratiae requiratur, utrum actualis vel habitualis.*

375. CONCLUSIO PRIMA: *Gratia Dei interior requisita pro praeparatione ad gratiam sanctififantem nequit esse gratia habitualis, sed solum potest esse gratia actualis.*

376. *Probatur prima pars.*

1) Haec gratia per modum habitus *aut esset idem re* cum ipsa gratia habituali iustificante; aut *non idem re cum ipsa,* sed virtus quaedam infusa. Atqui neutrum esse potest. *Non idem re cum ipsa gratia iustificante,* quia dispositio ad gratiam et ipsa gratia debent esse realiter distinctae, sicut causa materialis —ad quam reducitur dispositio— et causa formalis —ad quam reducitur ipsa forma gratiae sanctificantis—. *Neque diversa re ab ipsa gratia sanctificante ad modum virtutis infusae,* quia virtutes infusae sunt naturaliter *posteriores* gratia sanctificante, sicut potentiae animae sunt naturaliter posteriores ipsa anima: dispositiones autem sunt naturaliter *priores* forma ad quam disponunt. Idest, non potest esse neque habitus *entitativus* (=ipsa gratia habitualis) nec operativus (=virtus infusa).

[1] Cf. I, 62, 2 ad 2; 95, 4 ad 1.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

2) Gratia sufficiens pro dispositione ad gratiam *datur omnibus hominibus,* quia Deus vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire[1]. Atqui non omnibus hominibus datur gratia habitualis, quia non omnes homines sunt iusti neque fideles. Ergo gratia requisita pro praeparatione ad gratiam habitualem nequit esse gratia per modum habitus.

3) Si gratia habitualis requireretur pro praeparatione ad gratiam sanctificantem aut haec habitualis gratia praeparativa daretur hominibus sine praecedenti praeparatione aut cum praecedenti praeparatione. *Si sine praecedenti praeparatione.* tunc non solum daretur omnibus, sed etiam eadem ratione ipsa gratia habitualis sanctificans dari deberet sine praeparatione praevia, quod falsum est, quia adultis non datur gratia sine sufficienti praeparatione. *Sin autem cum praevia praeparatione,* aut haec praeparatio praevia fit ex alia gratia habituali, et tunc de eadem rediret quaestio et procederetur in infinitum; aut non fit ex alia gratia habituali, et tunc perit necessitas ponendi gratiam habitualem pro tali praeparatione.

377. *Secunda pars.*

1) *Ex dictis,* per locum a sufficienti divisione: Nullo modo gratia habitualis potest esse praeparatoria ad gratiam sanctificantem. Atqui praeter gratiam habitualem solum datur gratia actualis. Ergo necessario ad praeparationem istam requiritur gratia actualis[2].

2) Quod et *positive* seu *directe* ostenditur. Nam ita iudicandum est in suo ordine supernaturali de energia disponente hominem ad gratiam sanctificantem, sicut in ordine naturali de energia disponente materiam ad formam. Atqui in ordine naturali solum requiritur actio vel impulsus gene-

[1] *I Tim.* 2, 4.
[2] Cf. S. Thomam, I, 62, 2 ad 3.

rantis per modum motus. Ergo et similiter in ordine supernaturali solum requiritur auxilium divinum per modum motus, ut liberum arbitrium positive disponatur ad gratiam habitualem.

Praeterea talis est praeparatio ad gratiam habitualem qualis est ipsa gratia habitualis, nam inter praeparationem et formam debet esse proportio. Si ergo gratia habitualis sit secunda vel ultima (gloria), requiritur gratia habitualis prima ut dispositio; sin autem gratia habitualis sit prima, non requiritur alia gratia habitualis ut disponens, quin illa prima gratia desinat esse prima, sed solum requiritur et sufficit gratia actualis.

Sed gratia actualis potest esse aut operans seu praeveniens aut cooperans vel subsequens. Et ideo, dato quod haec gratia sit actualis, statim quaeritur *utrum debeat esse operans aut cooperans.*

378. CONCLUSIO SECUNDA: *Gratia actualis praeparativa liberi arbitrii ad iustificationem est gratia praeveniens seu operans.*

379. *Probatur.* Gratia quae pro munere proprio habet facere *ipsam primam inchoationem* motus liberi arbitrii ad opus salutare, est gratia praeveniens seu operans, quia ante primam inchoationem motus liberi arbitrii in hoc ordine nihil est eius quo possit praevenire gratiam aut cum ea cooperare. Atqui gratia requisita ad praeparationem pro gratia habituali habet pro proprio munere fecere *ipsam inchoationem primam motus liberi arbitrii ad opus salutare,* quia facit ipsum velle salutem, quod est primus omnino actus voluntatis in hac serie. Ergo gratia actualis requisita ad praeparationem pro gratia habituali est gratia actualis operans seu praeveniens.

Quae doctrina omnino certa est; nam Concilium Tridentinum appellat eam exprese gratiam *praevenientem* et *excitantem*

[1] CONCILIUM TRIDENTINUM, Ses. 6, cap. 5, Denz. 797; can. 3, Denz. 813.

Sed rursus, haec gratia praeveniens seu operans potest esse, et efficax, et mere sufficiens. Unde statim quaeritur quaenam sit haec gratia quae ad talem dispositionem requiritur, *an efficax vel mere sufficiens.*

380. CONCLUSIO TERTIA: *Ut haec dispositio ad gratiam dari possit ex parte liberi arbitrii requiritur omnino gratia sufficiens; ut autem de facto detur requiritur insuper gratia efficax.*

381. *Probatur.* In hac praeparatione ad gratiam habitualem duo concurrunt: 1.° *posse* praeparari, et hoc nulli hominum deest, quia secus nec ullam responsabilitatem haberent, et hoc attribuitur gratiae *sufficienti,* quae omnibus hominibus datur, et propter hoc dicitur *sufficiens,* quia dat sufficientiam seu potentiam; 2.°, *esse* praeparationis, et hoc plus est, et non habetur nisi *de facto* liberum arbitrium *consentiat* gratiae excitanti et praevenienti; non autem consentit nisi *vi* ipsius gratiae, quae ideo dicitur *efficax,* quia suum effectum sortitur.

Sed de his postea redibit sermo, cum loquemur de gratia sufficienti et efficaci. Sat sit pro nunc scire quod ad praeparationem effectivam requiritur gratia praeveniens efficax.

§ III
DE NECESSITATE GRATIAE PRO PRAEPARATIONE POSITIVA AD GRATIAM ACTUALEM

382. Ut diximus initio quaestionis, theologi Societatis Iesu considerare solent quaestionem de necessitate gratiae relative ad gratiam actualem prout contradistinguitur ab habituali, et non potius, ut theologia traditionalis faciebat, relative ad gratiam supernaturalem ut sic, prout utramque gratiam implicite continet. Unde etiam quaestionem de praeparatione ad gratiam solent intelligere de praeparatione ad gratiam actualem.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Revera in hoc sensu maxime videtur agitasse quaestionem Molina, et ad hunc sensum etiam agitata est maxime in controversiis baianis et iansenistis.

Sed in hac etiam re, propter ambiguitatem Molinae et variabilitatem molinistarum, non semper clare et nitide posita fuit quaestio; et inde controversia acerrima cum thomistis in Congregationibus de Auxiliis. Quia vero hodie omnes molinistae conveniunt in hoc quod *nullam positivam praeparationem ad gratiam admittant, sed solam negativam*, cum illis quaestionem habebimus partim articulo 8 huius quaestionis, partim vero infra in proprio loco, quaestione 112, articulo 3.

Ut ergo quaestio possit rite solvi, necesse est distinguere in gratia actuali gratiam praevenientem et subsequentem seu omnino primam in serie gratiarum actualium et post primam; insuper, inter gratiam sufficientem et efficacem.

383. CONCLUSIO PRIMA: *Ad primam gratiam actualem nulla datur nec dari potest praeparatio positiva.*

384. *Probatur.* Si aliqua praeparatio positiva dari posset ad primam gratiam actualem praevenientem, haec praeparatio deberet esse aut ex viribus naturae aut ex gratia Dei interiori. Atqui neutrum dici potest. *Non ex solis viribus naturae*, quia gratia actualis est eiusdem supernaturalitatis ac gratia habitualis, eo quod reductive ponitur in eadem categoria entis, sicut motus in categoria termini. Atqui ad gratiam habitualem nulla dari potest positiva dispositio ex solis viribus naturae, ut ex supra dictis patet. Ergo neque ad gratiam actualem potest talis positiva dispositio naturalis dari. *Neque ex viribus gratiae Dei interioris*, quia haec nova gratia interior deberet esse *actualis* et prior quam gratia ad quam disponit, et sic ista gratia non esset prima, quod est contra hypothesim. Unde ad primam gratiam actualem nequit dari dispositio positiva ex alia gratia actuali, sicut neque ad habitualem ex alia gratia habituali; *habitualis*

autem gratia nequit esse dispositio ad actualem, quia superior est nobilior, et nobilius nequit esse dispositio ignobilioris.

Quapropter S. Thomas ait: «Si loquamur de gratia secundum quod significat auxilium Dei *moventis* ad bonum (=gratiam actualem), sic *nulla praeparatio* requiritur ex parte hominis quasi praeveniens divinum auxilium, sed potius quaecumque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum»[1].

Et in elencho propositionum in quibus iesuitae et dominiciani conveniebant quasque Patres Societatis Iesu exhibuerunt Paulo V, habetur sequens; numero 8: «*primam gratiam* praevenientem dari semper mere gratis, nec aliquid praecedere vel umquam ex parte arbitrii exspectari, cuius intuitu Deus illam tribuat»[2].

Attamen hodierni molinistae solent ponere gratiam quamdam praeviam, quam appelant *medicinalem*, et quae non est de se supernaturalis, sed naturalis ordinis, vi cuius possit homo honeste operari et non ponere obstaculum gratiae praevenienti seu se disponere negative ad gratiam.

At hoc falsum est, *tum* quia in praesenti conditione humanitatis elevatae ad ordinem supernaturalem, non datur gratia mere medicinalis, quae simul non sit elevans, et sic petunt principium; *tum* etiam quia si ponatur mere medicinalis seu ordinis mere naturalis, non potest de se sufficare ad omnia vel difficilia obstacula vitanda, ut videbimus articulo 8. Hoc ergo effugium aut contradictorium est aut falsum, *eo vel magis* quod circa istam gratiam mere medicinalem eadem quaestio poni posset, et sic in infinitum esset processus.

---

[1] I-II, 112, 2.
[2] ASTRAIN, *op. cit.* Appendix I, p. 799.

385. conclusio secunda: *Ad gratiam actualem subsequentem seu post primam dari potest praeparatio positiva, non quidem ex solis viribus liberi arbitrii, sed ex gratia actuali praeveniente seu prima.*

386. *Probatur.* Quia istae diversae gratiae actuales se habent inter se sicut dispositio remota et dispositio plus minusve proxima ad gratiam habitualem, eo quod dispositiones non stant in indivisibili. Atqui dispositio prima seu remota est et ipsa dispositio ad dispositionem sequentem et sic inde usque ad ultimam dispositionem. Ergo similiter prima gratia praeveniens est naturaliter dispositio quaedam vel praeparatio positiva ad gratiam sequentem.

387. conclusio tertia: *Gratia actualis sufficiens potest esse dispositio quaedam positiva, sed inadaequata, ad gratiam actualem efficacem.*

388. *Probatur prima pars* (quod possit esse dispositio quaedam positiva). Gratia sufficiens dat verum et positivum *posse* et aliquem actum supernaturalem imperfectum et inchoatum provocare solet. Atqui hoc sufficit ad positivam dispositionem pro gratia perfectiori et efficaciori, quae est ipsa gratia efficax.

389. *Secunda pars* (haec tamen dispositio non est adaequata). Nam ubi datur dispositio adaequata seu ultima ad gratiam efficacem, datur de facto et gratia efficax, sicut data ultima dispositione ad formam, datur et forma ipsa statim. Atqui, data gratia sufficienti cum suis actibus imperfectis supernaturalibus, nondum datur gratia efficax, qua ultimo disponitur homo ad gratiam habitualem, ut experientia continua constat, quia omnibus adultis datur gratia sufficiens, et non omnibus datur gratia efficax sicut neque iustificatio. Ergo gratia actualis sufficiens non est dispositio adaequata ad gratiam actualem efficacem.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

§ IV

SOLVUNTUR DIFFICULTATES

390. *Obiectio prima.* Quod Deus praecipit homini est homini possibile velle et facere, quia Deus impossibilia non iubet. Atqui Deus praecipit homini ut seipsum praeparet ad gratiam, quia idem est se praeparare ad gratiam et ad Deum converti; homini autem praecipitur conversio ad Deum, secundum illud: «convertimini ad me et ego convertar ad Vos»[1]. Ergo possibile est homini se praeparare ad gratiam per seipsum sine gratia.

391. *Respondetur. Distinguo mai.:* Quod Deus praecipit homini est homini possibile velle et facere, aut viribus solius naturae aut viribus gratiae, *concedo;* viribus naturae tantum, *subdistinguo:* si agatur de praeceptis naturalibus et de homine in statu naturae sanae, *concedo;* si agatur de praeceptis supernaturalibus et insuper de homine in statu naturae lapsae seu aegrotae, *nego.*

Concedo min. vel potius distinguo: Deus praecipit homini ut se praeparet ad gratiam vel ut se convertat ad Deum, praecepto naturali ad Deum ut est auctor et finis naturae, *nego;* praecepto supernaturali ad Deum prout est auctor gratiae et gloriae, *concedo.*

Et *nego consequens et consequentiam.*

Homini ergo praecipitur praecepto supernaturali ut se praeparet ad gratiam vel ut se convertat ad Deum prout est auctor gratiae et gloriae; et homo potest hoc praeceptum implere, non tamen ex solis viribus naturae, specialiter in statu naturae lapsae, in quo nec praeceptum naturale conversionis ad Deum ut est auctor et finis naturae implere potest, ut patet ex dictis articulo tertio, sed viribus gratiae actualis praevenientis et efficacis; et propter hoc dicitur in Sacris Litteris: «castigasti me et eruditus sum, quasi iuvencu-

[1] *Zach.* 1, 3.

lus indomitus; *converte me, et convertar*, quia tu Dominus Deus meus. *Postquam enim convertisti me, egi poenitentiam; et postquam ostendisti mihi, percussi femur meum; confusus sum et erubui, quoniam sustinui opprobrium adolescentiae meae»*[1]; *«converte nos, Domine, ad te, et convertemur»*[2]; *«converte nos, Deus, salutaris noster»*[3]; nam *«apud Dominum gressus hominis dirigentur, et viam eius volet»*[4].

Unde Augustinus egregie scribit: «Ipse homo, ut velit viam Domini, ab ipso Domino diriguntur gressus eius; nam si Dominus non dirigeret gressus hominis, tam pravi erant, ut semper per prava irent, et semitas curvas sequendo redire non possunt»[5]. «Quid ergo, hoc tibi tu praestitisti, o homo, ut quia conversus es ad Deum, mereraris misericordam ipsius; qui autem conversi non sunt, non sunt adepti misericordiam, sed invenerunt iram? Quid autem, ut convertereris, posses, nisi vocareris? Nonne ille, qui te vocavit aversum, *ipse praestitit ut converteteris? Noli tibi ergo arrogare nec ipsam* conversionem, quia *nisi te ille vocaret* fugientem, non posses converti. Propterea et ipsius conversionis beneficium Deo tribuens Propheta, hoc orat et dicit: Deus, tu convertens, vivificabis nos. Et non quasi nos ipsi nostra sponte sine misericordia tua convertimur ad te, et tu vivificabis nos; sed tu convertens vivificabis nos, ut *non solum vivicatio nostra a te sit, sed etiam ipsa conversio ut vivificemur»*[6]. Istas autem duas conversiones, qua scilicet Deus convertit nos et qua nos convertimur ad Deum, intelligit secundum diversa, nempe Deus convertit nos ad se per gratiam actualem usque ad habitualem; nos convertimur ad Deum per opera meritoria ex gratia habituali. «Utrumque

[1] *Jeremias*, 31, 18-19.
[2] *Threnor*. 5, 21.
[3] *Psalm*. 84, 5.
[4] *Psalm*. 36, 23.
[5] S. Augustinus, *In Psalm. 36*, 23, sermo II, n. 15 ML. 36, 372.
[6] S. Augustinus, *In Psalm. 84*, 5-6, n. 8, ML. 37, 1073. Cf. etiam S. Thomam, *In Jerem*. 31, n. 5, edit. Vives, t. 19, p. 172 b; et *In Psalm. 36*, n. 17, t. 18, p. 450-451; I, 62, 2 ad 3.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

est verum, propter hoc quod ad opus meritorium exigitur liberi arbitrii praeparatio vel conversio, de qua loquitur in hoc corpore articuli.

Praecipit ergo directe et per se conversionem ad Deum ut est acutor gratiae et gloriae; indirecte autem et praesuppositive conversionem ad Deum ut est auctor et finis naturae.

En ergo *schematice* doctrina responsionis: *Conversio ad Deum* potest esse *naturalis*, idest ad Deum prout est auctor et finis naturae, et tunc pro natura *sana et integra* nulla gratia supernaturalis requiritur; pro natura vero *lapsa* requiritur gratia supernaturalis actualis per prius sanans et per posterius elevans; vel *supernaturalis*, idest ad Deum prout est auctor gratiae et gloriae, sive *beatifica*, ad quam requiritur gratia habitualis consummata per lumen gloriae et caritatem perfectam, sive *meritoria*, ad quam requiritur gratia habitualis cooperans, sive *iustificativa*, ad quam requiritur gratia actualis praeveniens seu operans et quidem efficax, quae causat proportionem ad gratiam habitualem iustificantem, Ergo huius propositionis *converte nos, Domine, ad te, et convertemur*, est duplex sensus: *primus*, converte nos gratia actuali praevenienti, et convertemur ad Te gratia actuali subsequenti; *secundus*, converte nos gratia actuali efficaci operante usque ad iustificationem seu gratiam habitualem operantem, et convertemur ad Te gratia habituali cooperante per opera meritoria vitae aeternae.

392. *Obiectio secunda*, quae est instantia praecedentis. Atqui homo potest se praeparare ad gratiam per solas vires liberi arbitrii sui. Nam se praeparare ad gratiam est idem ac facere quod *in se* est, *quia idem est esse in nobis et esse in nostra naturali potestate*[1]. Ergo homo per solas vires naturales suas sine exteriori auxilio gratiae potest se praeparare ad gratiam.

[1] *II Sent.*, dist. 5, art. 2; dist. 28, art. 4.

393. *Respondetur. Nego minorem subsumptam.*

Quantum vero ad eius probationem: *concedo mai.; distinguo min.:* Homo per proprias vires naturales potest facere quod in se est, respectu veri et boni supernaturalis seu operis salutaris, *nego;* respectu veri et boni naturalis seu operis mere honesti, *subdistinguo:* potest ex se solo, omnino independenter a conservatione et concursu praevio primae causae, quae Deus est, *nego;* dependenter a motione praevia Dei seu primae causae, *concedo.* et *nego consequens et consequentiam.*

Respectu operis *supernaturalis* vel salutaris, vires naturales liberi arbitrii nostri non possunt facere quod in se est, quia nihil positive facere possunt, cum ad tale bonum nullam potentiam naturalem activam habeant, sed solum passivam seu obedientialem, ut constat ex dictis articulo secundo. In hoc ergo ordine homo ex viribus naturalibus non potest facere quod in se est, quia ex se respectu huius ordinis nihil est; si igitur in se nihil *est* respectu huius, nihil *agere* potest in illud secundum id quo in se est. Unde S. Bonaventura egregie scribit quod «quia ipsa (gratia) est quid divinum et res exsistens supra liberum arbitrium et supra naturale iudicatorium, ideo liberum arbitrium numquam assurgit nec ad cognoscendam gratiam nec ad petendam, nisi aliquo modo a sursum excitetur» per gratiam actualem praevenientem[1].

Et in hoc ordine supernaturali plene verificatur illud: «sine me *nihil* potestis facere»[2]. «Ubi non ait —dicit Concilium Carthaginense—: sine me *difficilius* potestis facere, sed ait: sine me *nihil* potestis facere»[3]. Et Augustinus: «ne quisquam —inquit— putaret saltem *parvum* aliquem fructum posse a semetipso palmitem ferre, cum dixirset: hic fert fructum *multum,* non ait: quia sine me *parum* potestis facere, sed: *nihil* potestis facere. Sive ergo parum sive multum, sine illo fieri non potest sine quo nihil fieri potest»[1].

[1] S. Bonaventura, *II Sent.*, dist. 28, art. 2, q. 1, edit. cit. t. II, p. 282 b.
[2] *Ioan.* 15, 5.
[3] Concilium Carthaginense, Denz. 105.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Respectu vero operis honesti *naturalis,* aliquod —etiam in statu naturae lapsae— velle et facere possumus per vires naturales, non tamen sine praemotione naturali Dei auctoris naturae, ut per singulos articulos huius quaestionis magna insistentia repetit S. Thomas.

Homo ergo potest supernaturaliter se praeparare ad gratiam habitualem praemotus et praeparatus per gratiam elevantem praevenitetem et efficacem[2]. Propter quod dicitur in Psalm. 36, 23: «Apud Dominum gressus hominis dirigentur et viam eius volet», «idest —ait S. Thomas— a Deo processus hominis dirigetur quo homo *directe intendat* in finem ultimum; hoc enim non est homini a se (secundum illud Hier. 10, 23): non est homini via eius, nec viri est ut ambulet et dirigat gressus suos; sed est a Deo (secundum illud Prov. 16, 1): hominis est animum praeparere et Domini gubernare linguam, omnes viae hominum patent oculis eius; (et illud Psalm. 16, 5): perfice gressus meos in semitis tuis, ut non moveantur vestigia mea... Et viam eius volet, ut dicatur... et homo directus a Deo, volet viam eius, scilicet Dei, quasi dicat: Deus sic dirigit hominem quod non cogit eum, sed facit eum recte ambulare et eligere bonum et id quod est Dei (secundum illu Phil. 2, 13): qui operatur in nobis et velle et perficere»[2].

Sed de sensu tum historico tum theologico huius axiomatis: «facienti quod in se est Deus non denegat gratiam», postea redibit sermo.

394. *Obiectio tertia,* quae est quasi nova instantia, per reductionem ad absurdum. Atqui absurdum est dicere ho-

[1] S. Augustinus, *Tract. 81 in Ioannem,* n. 3 ML. 35, 1842.
[2] Concilium Tridentinum, ses. 6, cap. 5, Denz. 797.
[3] S. Thomas, *In Psalm.* 36, n. 17, circa 1270-1272, edit. cit. t. 18, p. 450-451.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

minem indigere gratia ut se praeparet ad gratiam. Nam vel indiget nova gratia ut se praeparet ad istam gratiam praeparantem, et sic est processus in infinitum; aut non indiget, et sic praeparet se ad hanc gratiam sine gratia, ex quo sequitur conclusio: ergo homo potest se praeparare ad gratiam sine gratia.

395. *Respondetur. Nego min. subsumptam et eius probationem.* Nam gratia qua homo indiget ut se praeparet ad gratiam habitualem est gratia actualis; sed ad hanc gratiam actualem non requiritur nec dari potest aliqua alia praeparatio, quia est primus motus in hoc ordine, et ad primum motum —maxime respectu primi moventis— non requiritur aliqua praevia praeparatio activa nec passiva mobilis. Agens seu movens motum, ut est omne agens creatum, indiget ut movere possit active, praemotione physica primi moventis; non autem praemotione alterius moventis creati qui non est per se subordinatum. Quod autem dicitur de movente creato respectu aliorum moventium creatorum quibus non subordinatur per se, a portiori et multo magis dicendum est de movente omnino primo et absoluto, ut Deus est.

Iam vero gratia actualis, de qua loquimur, est per modum motionis activae solius Dei, cum solus Deus sit propria causa gratiae. Multo ergo minus indiget haec motio alia dispositione praevia, quam motio naturalis qua Deus praemovet omnes causas creatas ad proprios fines connaturales. Unde apparet quod obiectio deficit ex omni parte. Aliis verbis: est duplex gratia, actualis et habitualis. Indiget ergo bomo gratia actuali ut se praeparet ad primam gratiam habitualem; at non eget gratia actuali ut se praeparet ad primam gratiam actualem, neque gratia habituali ut ad primam habitualem gratiam se praeparet, quia praeparationis non est praeparatio sicut formae non est forma.

396. *Obiestio quarta,* quae arguit ex alia auctoritate Scripturae. Illud dicitur esse hominis quod est in eius potestate, ita ut per seipsum possit in illud. Atqui praeparatio ad gratiam est hominis secundum illud». hominis est praeparare animum» [1]. Ergo in propria potestate hominis est se praeparare ad gratiam per seipsum.

397. *Respondetur.* In primis, dicendum quod in illo loco non agitur de nostra quaestione. Sed adhuc posset *distingui mai.:* illud dicitur esse hominis quod est in eius potestate, propria vel naturali aut participata vel supernaturali, *concedo;* propria vel naturali tantum, *nego.*

Contradistinguo min.: praeparatio ad gratiam est hominis secundum sola naturalia considerati, *nego:* secundum virtutem qua induitur ex alto, *concedo.* Et *nego consequens et consequentiam.* Solutio ergo patet ex dictis.

Art. 7.-Utrum homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiae

398. Consequenter considerat S. Doctor *necessitatem gratiae pro dispositione negativa ad gratiam.*

Est autem dispositio negativa *remotio* vel expulsio proprietatum (dispositionum) et forame contrariae, scilicet *peccati.* Sicut enim non datur forma in subiecto sine proportionatis et positivis dispositionibus ad ipsam, ita neque datur forma contraria sine dispositionibus correspondentibus ad ipsam. Itaque dispositio negative dicitur remotio dispositionum formae contrariae, quae omnino praerequiritur ut positivae dispositiones introducantur. Cum autem oppositum gratiae Dei sit peccatum, ideo remotio peccati vel dispositionum ad peccatum, dicitur dispositio negativa ad gratiam.

[1] *Prov.* 16, 1.
[2] Cf. S. Thomam, I-II, 112, 2 in fine corp.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Iam vero vitium aut peccatum habituale, quando est personale, acquiritur actibus peccaminosis, qui sunt immediata causa talis habitus aut dispositionis pravae. Consequenter cessatio ab opere peccaminoso est ipso facto quaedam remotio, licet adhuc imperfecta et inchoata, dispositionis ad vitium.

Sic ergo duplex esse potest dispositio negativa ad gratiam Dei: una *perfecta*, per quam removentur dispositiones vitiosae aut reliquiae peccatorum; alia *imperfecta* et *adhuc inchoata*, nempe *simplex cessatio ab actu peccati*, quia simplex cessatio ab actu potest esse causa per accidens corruptionis habitus vel dispositinis [1], et consequenter simplex cessatio ab actu peccati est causa *per accidens* diminutionis vel corruptionis dispositionis habitualis peccaminosae.

Et de his duobus modis dispositionis negativae ad gratiam agit modo S. Thomas, considerans in articulo 7 dispositionem negativam *perfectam et directam*, qua scilicet dispositiones contrariae peccaminosae purgantur et tolluntur; et in articulo 8 considerat dispositionem negativam *imperfectam et indirectam*, nempe *cessationem a peccato seu vitationem peccati*, ex cuius positione sequebantur illa pravae dispositiones.

Manifestum est autem quod in hoc ordine dispositionis negativae ad gratiam primo consideranda erat dispositio quasi per se et directa quam dispositio quasi per accidens et indirecta, quia neque haec ultima est intelligibilis nisi per ordinem ad illam. Et sic fecit S. Thomas, mira arte semper ordinans suos articulos.

Quaestio ergo quae agitatur in articulo septimo est de potentia hominis respectu dispositionis negativae perfectae et per se. Ut autem debito modo procedamus, videbimus primo statum quaestionis, ex quo apparebit vera positio difficultatis, et, secundo, solutionem eius.

---

[1] Cf. I-II, 53, 3.

§ I
STATUS QUAESTIONIS

399. Noscimus iam ex praecedentibus terminos quaestionis praeter formulam: resurgere a peccato.

A) *Homo* enim, hic, necessario intelligitur *lapsus* seu in statu naturae lapsae, non in statu naturae integrae neque in statu naturae purae, quia est homo qui debet surgere, et consequenter supponitur lapsus vel deiectus. Et quidem non intelligitur lapsus solo peccato *veniali*, quia per peccatum veniale homo proprie loquendo non labitur seu cadit, sed solum impingit et titubat vel etiam retardatur, at vere non cadit. Intelligitur ergo lapsus aut solo peccato originali, sicut infideles non baptizati; aut solo peccato mortali, ut fideles peccatores; aut utroque simul, ut infideles adulti peccantes peccato personali. Et quia intelligitur homo sine ulla gratia supernaturali, proprie loquendo non intelligitur fidelis peccator, qui adhuc retinet fidem et forte spem supernaturalem, sed *infidelis peccator* peccato originali tantum vel insuper peccato personali mortali, imo vel pluribus.

B) *Possit*, tum potentia physica, tum etiam morali, ut in praecedentibus articulis dictum est.

C) *Sine auxilio gratiae* vel *sine gratia*, ut ait in distributione articulorum, hoc est, sine gratia Dei supernaturali et interiori, sive sit *actualis* seu per modum motionis, sive sit *habitualis* seu per modum formae; sed per proprias vires naturales liberi arbitrii.

400. D) *Resurgere a peccato*. Hic est terminus formalis totius articuli, et ideo est accuratius considerandus, tum quoad originem formulae, tum quoad sensum eius.

401. a) *Origo formulae «resurgere a peccato»*. Haec formula est originis biblicae. «Consepulti ei (Christo) in baptismo, in quo et *resurrexistis* per fidem operationis Dei...

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

cum mortui essetis indelictis»[1]. «Et cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo, cuius gratia estis salvati, et *conresuscitavit...*»[2]. «Igitur si *consurrexistis cum Christo*, quae sursum qunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens, quae sursum sunt sapite, non quae super terram»[3]. «Propter quod dicit: *surge*, qui dormis, et *exsurge* a mortuis et illuminabit te Christus»[4].

Eam etiam adhibent expresse Concilia Ecclesiae: *surgere* a peccato[5]; *resurgere* a peccato[6].

402. b) *Sensus formulae.* Determinari potest dupliciter: primo, ex aliis formulis aequipollentibus; secundo, ex directa analysi eius.

403. 1) *Formulae aequipollentes. Apud Paulum* idem est resurrectio a peccato et *vivificatio* seu *iustificatio:* «Et vos cum mortui essetis in delictis et praeputio carnis vestrae, *convivificavit* cum illo, donans vobis omnia delicta»[7]; «et cum essemus mortui peccatis, *convivificavit nos in Christo*»[8].

In Conciliis habentur sequentes formulae aequivalentes: purgatio a peccato[9]; reparatio infirmitatis[10]; reformatio pristinae libertatis[11]; relevatio[12]; reparatio eius quod perdi-

[1] *Col.* 2, 12-13.
[2] *Eph.* 2, 5-6.
[3] *Col.* 3, 1-2.
[4] *Eph.* 5, 14.
[5] S. COELESTINUS I, in *Indiculo* ex Innocentio ad Carthaginenses, Denz. 130; CONCILIUM TRIDENTINUM, ses. 6, c. 1, Denz. 793.
[6] CONCILIUM TRIDENTINUM, ses. 6, can. 29, Denz. 839.
[7] *Col.* 2, 13.
[8] *Eph.* 2, 5.
[9] S. COELESTINUS I, *Indiculo.* Denz. 130; CONCILIUM ARAUSICANUM II, Denz. 177.
[10] S. COELESTINUS I, *Indiculo,* Denz. 132; CONCILIUM ARAUSICANUM II, Denz. 187; CONCILIUM TRIDENTINUM, Ses. 6, cap. 14, Denz. 807.
[11] S. COELESTINUS I, *Indiculo,* Denz. 133.
[12] S. COELESTINUS I, *Indiculo,* Denz. 130; redditio amissi (CONCILIUM ARAUSICANUM II, Denz. 186.

dimus[1]; recuperatio amissae gratiae[2]; sanctificatio et renovatio interioris hominis[3]; reconciliatio cum Deo[4]; iustificatio, idest translatio ab eo statu in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam, Iesum Christum, salvatorem nostrum[5]; liberatio a peccato, vi cuius liberum arbitrium nostrum fit de tenebroso lucidum, de pravo rectum, de languido sanum, de imprudente providum[6].

404. 2) *Analysis formalae «resurrectio a peccatis».* Hac in re duo sunt consideranda: primo, notio resurrectionis a peccato; secundo, divisio eius.

405. *Notio resurrectionis a peccato.*

Resurrectio, *iuxta vim vocis* sive etymologice est *iterata surrectio* (re=iterum, surrectio), ut bene notat S. Thomas, seu «eius quod cecidit *secunda surrectio*»[7]. *Surrectio* autem, a verbo surgere (per syncopem a *surrigo,* quod est idem ac *subrigo,* forma primaeva verbi: a *sub* et *rego),* importat motum ab imo in altum cum erectione seu statione eius quod surgit, ita ut rectum maneat vel se teneat. Quo in sensu ait Seneca quod irascentis «horrent et *subriguntur capilli*»[8] et quod «ad peiores nuntios *subriguntur pili* et rubor ad improba verba suffunditur sequiturque vertigo praerupta cernentis»[9]. Consequenter applicat ad res exteriores: «videbis exercitus *subrectis* ire *vexillis*»[10]; «nunc, civibus caesis perfusi

[1] CONCILIUM ARAUSICANUM II, Denz. 192, 194.
[2] CONCILIUM TRIDENTINUM, Ses. 6, c. 14, Denz. 807.
[3] CONCILIUM TRIDENTINUM, Ses. 6, c. 7, Denz. 799.
[4] CONCILIUM TRIDENTINUM, Ses. 14, c. 3, Denz. 896.
[5] CONCILIUM TRIDENTINUM, Ses. 6, c. 4, Denz. 796.
[6] S. COELESTINUS I, *Indiculo,* Denz. 141.
[7] S. THOMAS, *Suppl.,* q. 79, art. 1, arg. 2 sed contra, ex Damasceno, et in fine corporis articuli.
[8] SENECA, *De ira,* lib. I, cap. 1, n. 4, Edit. Haase, Lipsiae 1887, t. I, p 35.
[9] *Ibidem,* lib. II, cap. 2, n. 1, p. 54.
[10] *Quaest. Nat.* lib. I, prol. n. 10, t. II, p. 159.

cruore cognato, urbem *subrectis intrate vexillis*»[1]. «Vidi villam structam lapide quadrato, murum circumdatum silvae, turres quoque in propugnaculum villae *utrimque subrectas*»[2]. «Quaeramus ergo quis sit quod terram *ab infimo moveat*... Mille miracula movet faciemque mutat locis et defert montes, *subrigit plana*, valles extuberat, novas in profundo insulas erigit: haec ex quibus causis accidant, digna res excuti»[3].

Et est differentia inter simplicem surrectionem et resurrectionem; simplex enim *surrectio* non supponit priorem erectionem neque casum, sed solum importat motum ad superna cum statu rectitudinis in termino motus; *resurrectio* vero importat lapsum vel casum praecedentem; lapsus autem supponit erectionem praecedentem vel potius *rectitudinem seu stationem;* et propterea dicitur iterata surrectio seu eius quod cecidit secunda surrectio.

Dicitur autem, *usu,* primo *de ordine corporali seu physico,* sicut dicimus de lecto surgere, de somno surgere; et quia maxime *cadit* corpus humanum quando moritur et propter hoc dicitur *cadaver,* ideo antonomastice dicitur *resurrectio* quando corpus mortuum, lapsum, cadaver, *de novo surgit* et se tenet *vivum;* et propter hoc resurrectio *physica* vel corporalis nihil est aliud quam «reditus corporis mortui ad pristinam vitam quam antea habebat ex coniunctione ad animam».

Iam vero quod est mors corpori, hoc est peccatum animae, quia peccatum tum originale tum actuale mortale privat animam vita supernaturali gratiae. Unde, secundo, resurrectio dicitur *de ordine spirituali animae,* et importat «motum seu reditum animae a morte peccati ad vitam rectae rationis vel gratiae Dei». Et siquidem, homo numquam fuisset erectus ad vitam supernaturalem superiorem, quando ad

1 *De Benef.*, lib. V, cap. 15, n. 5-6, t. II, p. 98.
2 *Epist. 86*, n. 4, t. III, p. 234.
3 *Quaest. Natur.*, lib. VI, cap. 4, n. 1, t. II, p. 275.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

illam promoveretur, diceretur simplex *surrectio,* si vero ad vitam superiorem primo elevatus erat vel in ea conditus fuit et postea cecidit, tunc, si de novo surgat, dicitur proprie *resurrectio.* Et ita est in actuali statu humanitatis; nam a Deo creata est in rectitudine naturali et perfectione gratiae, a quibus cecidit per peccatum primi parentis; et similiter, quoties homo iam reparatus per gratiam personalem, de novo cadit in peccata personalia. Reditus ergo a morte naturali vel supernaturali morali animae ad vitam moralem naturalem vel supernaturalem eius, est *resurrectio moralis seu spiritualis,* analogica ad resurrectionem physicam corporis. Unde ut optime notat S. Doctor, «non est idem resurgere a peccato quod cessare ab actu peccati (sicut non est idem resurgere physice quod cessare a cadendo vel descendendo profundius), sed resurgere a peccato est reparari hominem ad ea qua peccando amissit»[1], sicut resurrectio physica est reditus ad locum ex quo quis prius cecidit.

S. Augustinus exponit egregie istam notionem resurrectionis spiritualis supernaturalis per descriptionem biblicam: «*Transitus a morte in vitam*» (Joan. 5, 24). «Qui transiit a morte ad vitam —ait S. Doctor— nullo dubitante, utique resurrexit. Non enim transiret de morte ad vitam, nisi primo esset in morte et non esset in vita; cum autem transierit, erit in vita et non erit in morte. Mortuus ergo erat et revixit, perierat et inventus est (Luc. 15, 32). Fit proinde iam quaedam resurrectio, et transeunt homines a morte quadam ad quandam vitam; a morte infidelitatis ad vitam fidei; a morte falsitatis ad vitam veritatis; a morte iniquitatis ad vitam iustitiae; est ergo et ista quaedam resurrectio mortuorum»[2].

Et per analogiam ad resurrectionem corporalem seu physicam, explicat hanc spiritualem cum ait: «Quomodo morimur secundum spiritum, et resurgimus secundum spi-

1 S. Thomas, *hic.*
2 S. Augustinus, *In Joannem tract. 19*, n. 8, ML. 35, 1547.

ritum; sic postea morimur secundum carnem et resurgimus secundum carnem.

Secundum spiritum mors est non credere vana quae credebat, non facere mala quae faciebat; secundum spiritum resurrectio est credeere salubria quae non credebat et facere bona quae non faciebat: qui terrena idola et figmenta deos putabat, unum Deum cognovit, in eum credidit, mortuus erat in idolatria, resurrexit in fide christiana. Ebriosus erat, sobrius est; mortuus est ab ebrietate, resurrexit in sobrietate. Sic ab omnibus malis operabus cum receditur, mors quaedam fit in anima, et in eius bonis operibus resurgit. Mortificate —inquit Apostolus— membra vestra quae sunt super terram: immunditiam, perturbationem concupiscentiam malam et avaritiam —inquit— quae est idolorum servitus (Colos. 3, 5). Mortificatis ergo istis membris, resurgimus in bonis quae sunt istis contraria: in sanctitate, in tranquillitate, in caritate, in eleemosynis. Quomodo autem praecedit mors secundum spiritum resurrectionem quae est secundum spiritum, sic praecessura est mors secundum carnem resurrectionem quae futura est secundum carnem»[1].

406. *Divisio resurrectionis a peccato.* Sicut dividitur unum oppositum ita et aliud. Quia ergo resurrectio opponitur lapsui seu peccato, lapsus vero moralis seu peccatum immediate et adaequate dividitur in peccatum *contra legem mere naturalem seu contra rationem humanam naturalem*, et in peccatum contra *legem supernaturalem* quae procedit Deo prout est auctor gratiae, consequenter resurrectio a peccato potest esse duplex: alia, *ordinis naturalis*, scilicet a morte peccati contra naturam ad vitam secundum rationem vel naturam, sicut esset in statu naturae purae; alia, *ordinis supernaturalis*, nempe a morte peccati contra ordinem gratiae Dei ad vitam supernaturalem vel secundum Deum.

[1] *Sermo 362, de resurrectione mortuorum*, 2, cap. 20, n. 23, ML. 39, 1027.

Rursus, resurrectio *ordinis supernaturalis* potest esse duplex, nempe alia *imperfecta vel inchoata*, scilicet non ad ipsam gratiam sanctificantem, sed ad dispositionem supernaturalem ad gratiam, et haec est resurrectio quasi *in fieri;* alia *perfecta et totalis*, videlicet ad ipsam gratiam sanctificantem seu ad vitam supernaturalem quasi *in facto esse.* Quae quidem distinctio est fundata, uti apparet ex his propositionibus Baii damnatis a S. Pio V: «Illa distinctio duplicis iustitiae, alterius quae fit per Spiritum caritatis *inhabitantem;* alterius, quae fit ex inspiratione quidem Spiritus Sancti cor ad poenitentiam excitantis, sed *nondum cor inhabitantis* et in eo caritatem diffundentis, qua divinae legis iustificatio *impleatur*, similiter reiicitur; item, et illa distinctio duplicis *vivificationis*, alterius qua vivificatur peccator dum ei poenitentiae et vitae novae *propositum et inchoatio* per Dei gratiam inspiratur; alterius, qua vivificatur qui vere *iustificatur* et palmes vivus in vite Christo efficitur, pariter commentatia est et Scripturis minime congruens»[1].

S. Thomas sat clare indicavit has divisiones resurrectionis moralis seu spiritualis; naturalis et supernaturalis in responsione ad 3, et in II Sent., dist. 28, expositione litterae; partialis vero seu inchoatae et totalis seu perfectae, in responsione ad 2.

Resurrectio ergo perfecta est reditio ad illam altitudinem seu perfectionem supernaturalem ex qua peccando cecidit vel, ut ait S. Doctor, reparatio hominis ad ea omnia quae peccando amisit. Ea autem quae homo mortaliter peccando amittit sunt tria: *corruptio boni oppositi*, quasi effectus formalis primarius, et complectitur spoliationem gratuitorum et vulnerationem naturalium, quamvis diverso modo secundum quod agitur de peccato personali vel de originali, ut constat ex dictis supra in tractatu de peccatis, ad quaestionem 85; *macula spiritualis*, quasi effectus formalis secun-

[1] S. Pius V, *Ex omnibus afflictionibus*, Denz. 1063-1064.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

darius; *reatus poenae aeternae*, quasi effectus demeritorius seu in genere causae efficientis, et non iam formalis, sicut duo praecedentes[1]. Consequenter haec perfecta resurrectio ordinis supernaturalis importat triplicem reparationem, scilicet: ad bona gratuita quae amisit et naturalia quibus erat vulneratus; decorem et pulchritudinem seu nitorem supernaturalem quam anima habebat prius ex refulgentia divini luminis gratiae; ad pacem et amicitiam cum Deo.

Quae quidem tria diversimode indicantur in formulis Conciliorum. Nam quantum ad reparationem bonorum amissorum per peccatum, *in genere*, dicitur: redditio amissi, reparatio eius quod perdidimus[2]; *in specie* vero respectu bonorum *gratuitorum* dicitur: recuperatio amissae gratiae; sanctificatio et renovatio interioris hominis[3]; respectu bonorum *naturalium* quibus erat vulneratus dicitur: reparatio infirmitatis, reformatio pristinae libertatis, liberatio a miseria[4]; quantum ad reparationem *nitoris et pulchritudinis supernaturalis* ex refulgentia divini luminis, dicitur: purgatio a peccato[5]; quantum ad reparationem *amicitiae et pacis cum Deo*, dicitur: reconciliatio cum Deo[6]. Ipse autem motus resurgendi indicatur quando dicunt: relevatio, mutatio in melius[7].

Post Concilium tamen Tridentinum, formula communior et classica est: *iustificatio*, quia revera homo peccando cecidit a iustitia et sanctitate in qua a Deo constitutus fuerat, et ideo reditus ad iustitiam deperditam merito dicitur iustificatio.

---

[1] Cf. I-II, quaestiones 85-87.
[2] CONCILIUM ARAUSICANUM II, Denz. 186, 192, 194.
[3] CONCILIUM TRIDENTINUM, Ses. 6, cap. 7 et 14, Denz. 799, 807.
[4] S. COELESTINUS I, *Indiculo*, Denz. 132-135; CONCILIUM ARAUSICANUM II, Denz. 186-187; CONCILIUM TRIDENTINUM, Ses. 6, cap. 1 et 14, Denz. 793, 807.
[5] S. COELESTINUS I, *Indiculo*, Dens. 130; CONCILIUM ARAUSICANUM II, Denz. 177.
[6] CONCILIUM TRIDENTINUM, Ses. 14, cap. 3, Denz. 896.
[7] S. COLLESTINUS I, *Indiculo*, Denz. 130; CONCILIUM ARAUSICANUM II, Denz. 188.

Et inde apparet *positio formalis quaestionis*, nempe utrum homo lapsus seu peccator possit redire ad ea quae peccando amisit per proprias vires sine auxilio gratiae.

407. c) *Divisio quaestionis*. Inde etiam apparet statim divisio quaestionis, quae duplex est: 1.°, utrum homo lapsus per proprias vires possit resurgere a peccato resurrectione naturali seu *mere morali;* 2.°, utrum homo lapsus possit per proprias vires sine gratia resurgere a peccato resurrectione supernaturali seu *salutari*, tum perfecta tum imperfecta. Et quidem quaestio principaliter est de resurrectione *salutari imperfecta* —quia sermo est contra semipelagianos, et expresse hoc indicat S. Doctor in obiectione 1 cum eius responsione, quando ait quod resurgere a peccato praeexigitur ad illuminationem gratiae—; consequenter vero de resurrectione *salutari perfecta* —quae tangit haeresim proprie pelagianam—; ac denique pro maiori complemento doctrinae, de resurrectione mere morali seu naturali. Incipiemus autem a resurrectione *salutari*, quia respectu eius magis clare apparet necessitas gratiae et quia de illa loquuntur Concilia et Patres Ecclesiae.

§ II
DE NECESSITATE GRATIAE AD RESURRECTIONEM SALUTAREM A PECCATO

408. Haec resurrectio, ut modo diximus, est duplex: alia perfecta seu totalis; alia imperfecta, partialis vel inchoata; de quibus singillatim agendum est, incipiendo a perfecta.

A. *De necessitate gratiae pro resurrectione salutari perfecta*

409. De hac etiam re exstat duplex haeresis extrema: ex una parte *montanistae et novatiani* in saeculo III tenebant

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

quedam peccata, saltem idolatriam, homicidium et impudicitiam, esse irremissibilia, si post baptismum committantur, et ideo dicebant *hominem nec per gratiam Dei posse ab his peccatis resurgere*[1]; ex alia vero *pelagiani* dicebant homines *per proprias vires liberi arbitrii sine gratia posse perfecte a peccato resurgere:* «a seipsis homines habere contendunt gratiam Dei *qua liberamur ab impietate*, dicentes (eam) secundum merita nostra dari»[2].

In medio vero inter istas contrarias haereses incedit *doctrina catholica*, docens contra pessimismum montanistarum et novatianorum posse per gratiam Dei remitti omne peccatum, et hominem, dum est in statu viae, semper, cum gratia Dei, posse a quocumque peccato liberari; et contra optimismum pelagianorum strenue defendens necessitatem gratiae pro omni resurrectione a peccato.

Nostrum non est in praesenti defendere doctrinam catholicam contra montanistas et novatianos, quia hoc directe spectat ad tractatum de poenitentia[3]; sed solum defendere necessitatem gratiae pro quacumque resurrectione a peccato.

410. Conclusio: *Gratia Dei habitualis est physice necessaria homini ut possit a peccato resurgere resurrectione salutari perfecta.*

Est *de fide catholica* quantum ad necessitatem gratiae habitualis vel sanctificantis; quantum vero ad modum huius necessitatis, quod scilicet sit necessitas absoluta seu physica et non solum moralis videtur esse etiam aut de fide aut proxima fidei.

411. *Probatur* duplici argumentorum genere, scilicet tum ex auctoritate divina Ecclesiae, Scripturae et Patrum, tum ex ratione theologica.

---

[1] Cf. S. Thomam, *III Contra gent.*, cap. 146 in fine; III, 86 1.
[2] S. Augustinus, *De haeresibus*, cap. 88, ML. 42, 48.
[3] Cf. S. Thomam, III, 86, 1.

412. A) *Ex auctoritate Ecclesiae* tum directe et formaliter definientis, tum aequivalenter docentis idem ex lege orandi.

413. a) *Ex Ecclesiae definitione* tum pro resurrectione a quocumque peccato gravi, tum pro resurrectione a peccato originali, tum pro resurrectione a peccato actuali.

Pro resurrectione a quocumque peccato. «*Nullus* miser de *quacumque* miseria liberatur nisi qui Dei misericordia *praevenitur,* sicut dicit Psalmista: cito *anticipent* nos misericordiae tuae, Domine (Psalm. 78, 8); et illud: Deus meus, misericordia eius *praeveniet* me (Psalm. 58, 11)»[1].

Pro resurrectione a peccato originali: «Arbitrium voluntatis *in primo homine* infirmatum, *nisi per gratiam baptismi non potest reparari;* quod, amissum, nisi a quo potuit dari, non potest reddi. Unde veritas ipsa dicit (Joan. 8, 36): «si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi estis»[2]. «Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua est condita, permaneret, nullo modo seipsam, creatore suo non adiuvante, servaret, unde, cum sine Dei gratia salutem non possit *custodire,* quam accepit, *quomodo sine Dei gratia poterit reparare quod perdidit?*»[3].

Similiter tam Concilium Arausicanum II quam Tridentinum expresse docent quod nec gentes per naturam nec iudaei per legem Moysi a peccato originali, quod ex Adae praevaricatione contraxerunt, liberari aut surgere possent, nisi per gratiam Iesu Christi Redemptoris nostri[4].

Pro resurrectione a peccato personali mortali. «Quia vero ab accepta iustificationis gratia per peccatum exciderunt, rursus iustificari poterunt, cum, *excitante Deo,* per poeniten-

---

[1] Concilum Arausicanum II, Denz. 187.
[2] Concilium Arausicanum II, Denz. 186.
[3] *Ibidem,* Denz. 192.
[4] Cancilium Arausicanum II, Denz. 194; Concilium Tridentinum, Ses. 6, c. 1-5, Denz. 793-795.

tiae sacramentum, merito Christi, amissam gratiam recuperari procuraverint. Hic anim iustificationis modus est lapsis reparatio, quam secundam post naufragium deperditae gratiae tabulam sancti Patres apte nuncupaverunt»[1].

414. b) *Ex lege orandi*, quam ita pulchre evolvit S. Coelestinus I: «Cum enim sanctarum plebium praesules mandata sibimet legatione fungantur, apud divinam clementiam humani generis agunt causam, et tota secum Ecclesia congemiscente, postulant et precantur ut infidelibus donetur fides, ut idolatrae ab impietatis suae liberentur erroribus, ut iudaeis ablato cordis velamine lux veritatis appareat, ut haeretici catholicae fidei perceptione resipiscant, ut schismatici spiritum redivivae caritatis accipiant, ut lapsis poenitentiae remedia conferantur, ut denique catechumenis ad regenerationis sacramenta perductis coelestis misericordiae aula reseratur.

Haec autem *non perfunctorie neque inaniter* a Domino peti, rerum ipsarum monstrat effectus; quandoquidem ex omni errorum genere plurimos Deus dignatur attrahere, quos erutos ex potestate tenebrorum transferat in regnum Filii caritatis suae (Colos. 1, 13), et ex vasis irae faciat vasa misericordiae (Rom. 9, 22-23).

Quod adeo *totum* divini operis esse sentitur, ut haec efficienti Deo *gratiarum semper actio laudisque confessio* pro illuminatione talium vel correctione referatur»[2].

Quod quidem specialiter valet de Liturgia baptismi, ut idem Pontifex adnotat[3], in qua describitur quomodo omnipotentiae Dei cedere debeat spiritus immundus et quomodo per eius virtutem expellatur foras.

[1] Concilium Tridentinum, Ses. 6, cap. 14, Denz. 807.
[2] S. Coelestinus I, *Indiculo*, Denz. 139.
[3] *Ibidem*, Denz. 140.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

415. B) *Ex Sacra Scriptura*. Hoc apparet per totum Antiquum et Novum Testamentum.

a) *Ex Antiquo Testamento* sufficiat recolere Psalmos Poenitentiales, inter alios Psalmum sextum et Psalmum quinquagessimum. «Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum; sana me, Domine, quoniam conturbata sunt ossa mea...; convertere, Domine, et eripe animam meam, salvum me fac propter misericordiam tuam»[1]. «Miserere mei, Deus, secundum magnam misericoridam tuam; et secundum multitudinem miserationum tuarum, dele iniquitatem meam; amplius lava me ab iniquitate mea, et a peccato meo munda me...; averte faciem tuam a peccatis meis, et omnes iniquitates meas dele, cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis»[2].

b) *Ex Novo Testamento*. Verbum Incarnatum dicitur Agnus Dei qui tollit peccatum mundi[3] Et vocatum est nomem eius Jesus, quia salvum fecit populum suum a peccatis eorum[4], et venit quaerere et salvum facere quod perierat[5]. «Cum autem benignitas et humanitas apparuit Salvatoris nostri Dei, *non ex operibus iustitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti*»[6].

«Ex operibus legis non iustificabitur omnis caro coram illo... Omnes enim peccaverunt et egent gloria Dei: *iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quae est in Christo Iesu*»[7]. «Infelix, ego, homo: quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia Dei per Iesum Christum»[8].

[1] *Psalm.* 6, 3, 5.
[2] *Psalm.* 50, 3-4, 9, 11-12. Cf. S. Thomam, *in h. l.*
[3] *Joan.* 1, 29.
[4] *Mtt.* 1, 21.
[5] *Luc.* 19, 10.
[6] *Tit.* 3, 4-5.
[7] *Rom.* 3, 20, 23-24.
[8] *Rom.* 7, 24.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Uno verbo: totum Novum Testamentum plenum est doctrina de redemptione peccatorum nostrorum per mortem Christi. Si ergo nos per nosmetipsos possemus a peccato resurgere, non indigeremus redemptione Christi, et ideo Christus inutiliter mortuus est. Unde Paulus energice affirmet: «non abiicio gratiam Dei; si enim per legem iustitia, ergo gratius Christus mortuus est»[1]. Quem locum affert S. Doctor hic, in sed contra, et exponit longius in Eph. cap. 2, lect. 5, in fine[2].

416. C) *Ex Patribus Ecclesiae.* Hoc etiam semper in ore habent, specialiter Augustinus, quem nobis citare sufficiat. De profundis clamavi ad te, Domine. «Unde clamat? De profundo. Quis est ergo qui clamat? Peccator. Et qua spe clamat? Quia qui venit solvere peccata, dedit spem etiam de profundo posito peccatori... Donec ab illo (Domino) liberetur imago ipsius, quod est homo, quae in hoc profundo tamquam assiduis fluctibus exagitata, detrita est; et nisi renovetur et reparetur a Deo qui illam impressit quando formavit hominem —idoneus potuit esse homo ad casum suum, *non est idoneus ad resurrectionem suam*— semper in profundo est; nisi liberetur, ut dixi, semper in profundo est»[3]. «Ut in peccatum iret, suffecit ei liberum arbitrium, quo se ipse vitiavit; ut autem redeat ad iustitiam opus habet medico, quoniam sanus non est; opus habet vivificatore, quia mortuus est».[4].

S. Thomas affert etiam textum illum: «Recordatus est (Deus) quia (homines) caro sunt, *spiritus vadens et non rediens*»[5]. Quae verba sic egregie exponit Augustinus: «Ideo eos vocando et miserando per suam gratiam ipse revocavit,

[1] *Gal.* 12, 21.
[2] S. Thomas, *In ad Eph.*, cap. 2, lect. 6. edit. cit. p. 549 a.
[3] S. Augustinus, *In Psalm. 129*, n. 1-2, ML. 37, 1803.
[4] *De natura et gratia*, cap. 23, n. 25, ML. 44, 896.
[5] *Psalm.* 129, 39.

quia per seipsos redire non possent. Quomodo enim redit caro, spiritus ambulans et non revertens, urgente se in ima atque longuiqua malorum pondere meritorum, nisi per electionem gratiae? Quae non meritis tamquam merces redditur, sed tamquam donum gratis datur; ut iustificetur impius et redeat ovis perdita, *non tamen in viribus suis, sed in humeris reportata pastoris*, quae se perdere potuit dum sponte vagaretur, *se autem invenire non potuit nec omnino inveniretur, nisi pastoris misericordia quaereretur.*

Non enim et ille filius ad hanc ovem non pertinet, qui reversus in semetipsum dixit: surgam et ibo ad Patrem meum. Occulta itaque oratione et inspiratione etiam ipse quaesitus est et resuscitatus nonnisi ab illo qui vivificat omnia; et inventus a quo nisi ab illo qui perrexit salvare et quaerere quod perietat? Mortuus enim erat et revixit; perierat et inventus est. Nam et illa non levis sic solvitur quaestio, quod in Proverbiis scriptum est, cum de via iniquitatis Scriptura loqueretur: omnes qui ambulant in ea non revertentur (Prov. 2, 19). Sic enim dictum est, quasi de iniquis omnibus desperandum sit; Scriptura vero gratiam commendavit, quia per seipsum homo potest in illa ambulare, *non potest autem per seipsum redire nisi gratia revocatus*»[1].

417. D) *Ex ratione theologica*, tum argumento proprio tum argumento analogico.

418. a) *Argumento proprio.* Resurrectio perfecta a peccato importat *cummulative* tria, scilicet perfectam reparationem donorum supernaturalium quibus per peccatum homo spoliatus erat et donorum naturalium in quibus erat vulneratus; perfectam deletionem maculae quam peccando incurserat; perfectam remissionem poenae aeternae peccato debitae. Atqui nihil horum potest homo lapsus facere per pro-

[1] S. Augustinus, *In Psalm.* 77, n. 24, ML. 36, 998.

prias vires sine gratia habituali. Ergo gratia habitualis est necessaria homini lapso ut possit perfecte resurgere a peccato.

Maior constat ex ipsamet notione recurrectionis perfectae a peccato, ut supra explicatum est.

Minor vero probatur per partes:

1) Homo lapsus non potest per proprias vires sine gratia habituali reparare *dona gratuita quibus spoliatus erat per suum peccatum.* Nam dona ista supernaturalia complectuntur gratiam sanctificantem, omnes virtutes infusas, theologales et morales, dona Spiritus Sancti. Atqui homo per vires naturae —et minus adhuc in statu naturae lapsae— non potest haec omnia sibi reacquirere, quia haec omnia sunt ordinis essentialiter supernaturalis, in quae homo naturaliter nihil potest, ut patet ex supra dictis articulis praecedentibus.

2) Neque etiam reparare potest sine gratia habituali *bona naturalia in quibus vulneratus est.* Haec enim bona naturalia complectabantur: perfectam ordinationem corporis sub anima; perfectam ordinationem partis inferioris seu sensitivae animae sub parte superiori seu rationali; perfectam ordinationem partis superioris, specialiter voluntatis, sub Deo, ita quidem ut duae primae ordinationes pendeant ex tertia, quasi ex propria causa. Atqui homo lapsus per proprias vires non potest sibi restituere hanc tertiam ordinationem; quia haec tertia ordinatio consistit in amore perfecto et efficaci Dei super omnia, non solum ut est auctor naturae, sed etiam ut est auctor gratiae et gloriae; constat autem ex dictis articulo tertio quod homo lapsus non potest diligere Deum super omnia dilectione naturali perfecta et efficaci: constat quoque ex articulo praecedenti quod sine gratia Dei supernaturali non potest homo, etiam integer, se convertere ad Deum prout est auctor gratiae et gloriae. Ergo homo lapsus non potest per proprias vires naturales reparare sibi bona naturalia quibus est vulneratus per peccatum.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Quod *confirmatur amplius,* quia haec reparatio maxime debet fieri per voluntatem, quae potissime facultas est in ordine morali. Atqui voluntas ex peccato est maxime vulnerata et infirmata, ut patet ex tractatu de peccato originali. Ergo minime potest reparare quod perdidit.

3) *Non potest etiam perfecte delere maculam peccati per vires naturae sine gratia.* Nam macula peccati est carentia seu privatio claritatis, nitoris, pulchritudinis supernaturalis, quae erant in anima ex refulgentia divini luminis. Atqui haec carentia vel privatio non tollitur nisi per introductionem formae oppositae, hoc est, per novam illuminationem divini luminis, quae nequit fieri nisi ab ipso Deo, qui est sol iustitiae et fons istius luminis supernaturalis. Non potest ergo ista macula tolli nisi per lavacrum regeneratinis in bapstismate vel per sanguinem Christi, qui vulneratus est propter scelera nostra, ita ut dealbemus animas nostras in sanguine agni.

4) *Denique reatus poenae aeternae non potest remitti ab homine lapso, sed a solo Deo.* Nam reatus poenae non remittitur nisi ab offenso condonetur vel a iudice absolvatur reus. Atqui offensus et iudex est Deus et non ipse homo peccator, qui potius est reus. Ergo reatus poenae aeternae non potest rimitti nisi a solo Deo, per misericordiam et gratiam suam. Unde optime ait S. Doctor quod «ipsum peccatum est quaedam gratiae destructio, eius autem remissio est constructio» [1]: homo autem potest per proprias vires destruere gratiam, at non potest eam reconstruere, et ita «non potest a fovea (peccati) exire, sicut potuit se in foveam (peccati) proiicere» [2].

Propter quod homo lapsus, cum non possit se a sua miseria liberari, clamare debat ad Medicum divinum cum Psalmista: «Domine, miserere mei; sana animam meam, quia

---

[1] *De Veritate,* 28, 2 ad 1.
[2] *De Veritate,* 28, 1 ad 7.

peccati tibi»[1]; «quasi dicat —ut adnotat S. Thomas—: non recurro ad iustitiam, sed ad misericordiam, quia non in iustitiis nostris est salus (secundum illud Isaiae, 64, 6): quasi pannus menstruatae omnes iustitiae nostrae... Sana animam meam, quia peccavi tibi, quasi dicat: quare peto misericordiam? Quia *tu solus est qui potest sanare; quia* in te facta est iniuria et peccatum, ideo ad te pertinet remissio, et in omni peccato offenditur Deus»[2].

Vel etiam: «Convertere, Domine, et eripe animam meam; salvum me fac propter misericordiam tuam»[3]. «Et tangit tria —ut ait S. Thomas— scilicet conversionem, ereptionem et salvationem.

Oculus hominis non illuminatur a Sole nisi habeat directam oppositionem ad illum; ita anima si debet recipere lumen divinum, debet habere directum adspectum ad Deum, et huiusmodi directus adspectus semper est paratus a Deo: sed homo averitt se; et oportet quod Deus *convertat, in quantum prius convertitur ad nos convertendo nos ad se, et ideo dicit:* convertere (secundum illud Threnor. V, 21): converte nos, Domine, ad te, et convertemur.

Item. Si aliquis compeditus traheretur ad suspendium, ac videret aliquem de quo confideret, rogaret attente ac diceret: *eripe* me. Hoc modo orat iste dicens: eripe animam, quasi dicat: eripe me tractum per peccatum, ductum ad mortem (secundum illud Prov. 24, 11): erue eos qui ducuntur ad mortem (et Psalm. 68, 15): eripe me de luto, ut non infigar (et Colos. 1, 13): eripuit nos de potestate tenebrarum.

Item. *Salvum* me fac. Postquam liberaveris me a malis, perduc ad salutem (secundum illud Psalm. 61, 8): in ipso salutare meum; et hoc, non per merita mea, sed propter misericordiam tuam (secundum illud ad Tit. 3, 5): non ex operibus iustitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam *salvos nos facit»*[1].

[1] *Psalm.* 40, 5.
[2] S. Thomas, *In Psalm.* 6, n. 3, edit. Vives. t. 18, p. 482 a.
[3] *Psalm.* 6, 5.

419. b) *Argumento analogico.* Ita se habet homo lapsus ad resurrectionem supernaturalem perfectam sicut se habet corpus mortuum ad resurrectionem perfectam corporalem. Atqui cadaver non potest per seipsum resurgere ad vitam corporalem. Ergo neque anima hominis lapsi potest per seipsam perfecte resurgere ad vitam supernaturalem[2].

Per se ergo —ut concludit Guilelmus Alvernus— hoc est, solis viribus suis resurgere non potest miserrimus, infidelissimus infelicissimusque peccator, qui per se solum cadere potuit; quemadmodum alibi idem aliis verbis dicitur, scilicet homo est spiritus vadens et non rediens, vadens scilicet per se, non rediens autem per se»[3].

Et manifeste haec gratia debet esse habitualis, quia sola gratia habitualis est quae *vivificat* supernaturaliter et quae dat *sanationem* a vulneribus peccati et quae *amicitiam* cum Deo restituit.

Est autem haec necessitas physica et absoluta et non solum moralis quia ordo gratiae habitualis physice et absolute excedit vires naturae etiam integrae et sanae, multoque magis vires naturae lapsae.

B. *De necessitate gratiae pro resurrectione salutari imperfecta*

420. Consequenter consideranda est necessitas gratiae interioris pro resurrectione salutari imperfecta, idest ad dispositiones positivas pro resurrectione perfecta seu pro gra-

[1] S. Thomas, *In Psalm.* 6, n. 2, edit. cit., t. 18, p. 254 b.
[2] S. Thomas, *hic,* ad 2.
[3] Guilelmus Alvernus, *De Sacramento poenitentiae,* cap. 1, edit. cit., p. 436 a.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

tia habituali. Qua in re etiam occurrit duplex haeresis radicaliter opposita, ex una parte, *protestantes et iansenistae* putant nec per gratiam Dei posse hominem peccatorem resurgere *imperfecte* a peccato suo seu inchoare reditum ad iustificationem, sed omnis conatus resurgendi est novum peccatum, ut vidimus articulo praecedenti; ex alia vero *semipelagiani* dicebant hominem lapsum posse suam resurrectionem *inchoare seu incipere* per proprias vires naturales sine gratia Dei praevenienti, idest, est aegrotus qui per proprias vires potest cognoscere se esse graviter aegrotum; per revelationem exteriorem potest cognoscere se esse sanabilem per Christum, quod quidem per proprias vires credit, et consequenter vult sanari a Christo et sperat se Christo sanaturum et conatur Christum rogare et appelare ut veniat et sanet eum. Admittunt ergo inchoationem resurrectionis esse in nostro libero arbitrio[1].

Nimis etiam accedere videntur ad hanc semipelagianam positionem illi theologi qui dicunt hominem per proprias vires posse elicere actum attritionis supernaturalem quoad substantiam tantum actus ex viribus naturae, nempe illi omnes qui tenent posse hominem per proprias vires implere praecepta supernaturalia divinae legis quoad substantiam tantum, licet non quoad modum meritorium, de quibus loquuti sumus articulo quarto.

De haeresi protestantica et iansenistica non est cur hic discutiamus, post ea quae in praecedentibus dicta sunt. Sat est ergo modo considerare haeresim simipelagianam.

421, CONCLUSIO: *Gratia Dei actualis est physice necessaria homini ut possit a peccato resurgere resurrectione salutari imperfecta.* Est propositio *de fide catholica*, sicut et praecedens.

[1] Cf. S. Hilarium, *Epistola ad S. Augustinum*, inter epistolas Augustini, Epistola 226, n. 2, ML. 33, 1088.

422. *Probatur.* A) *Ex auctoritate Ecclesiae.* Ait enim Concilium Arausicanum II: «Si quis, *ut a peccato prugemur*, voluntatem nostram Deum *exspectare* contendit, non autem *ut etiam purgari velimus* per Spiritus Sancti infusionem et operationem in nobis fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto per Salomenem dicenti: praeparatur voluntas a Domino, et Apostolo salubirter praedicanti: Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate»[1].

Clarius adhuc docet Tridentinum *omnem* praeparationem peccatoris seu impii ad iustificationem esse ex gratia Dei actuali praevenienti, in qua quidem praeparatione non solum includitur praeparatio positiva, sed etiam negativa, hoc est, motus recessus a peccato et non solum motus accessus ad iustitiam[2].

Et vere, tota haec praeparatio negativa ad resurrectionem a peccato, reducitur ad motum *attritionis*, qua vere incipit homo surgere a peccato suo. Et Concilium Tridentinum docet: «Illam vero contritionem *imperfectam*, quae *attritio* dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione vel ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur, *si voluntantem peccandi excludat cum spe veniae*, declarat non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam *donum Dei esse et Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis*, quo poenitens adiutus viam sibi ad iustitiam *parat*»[3].

Huc etiam habent textus Scripturae et Patrum quos articulo praecedenti adduximus pro dispositione positiva, nam valent pro omni incoeptione.

[1] Concilium Arausicanum II, Denz. 177. Cf. et Denz. 179, 180.

[2] Concilium Tridentinum, Ses. 6, c. 5-6, Denz. 797-798.

[3] Concilium Tridentinum, Ses. 14, c. 4, Denz. 898. Cf. S. Pium V, *Ex omnibus afflictionibus*, Denz. 1063, damnantem propositionem 63 Baii, quam supra retulimus.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

423. B) *Ex ratione theologica* scilicet ex dictis articulis 1-2; ex dictis articulo praecedenti; et ex analogia cum corpore mortuo.

424. a) *Ex dictis articulis primo et secundo.* Resurrectio supernaturalis imperfecta a peccato est motus salutaris imperfectus. Atqui motus salutaris imperfectus nequit fieri ex solis viribus naturalibus liberi arbitrii, sed ex gratia Dei actuali. Ergo resurrectio a peccato supernatutalis et imperfecta seu inhcoata nequit ex propriis viribus fieri, sed ex gratia Dei actuali.

Maior constat ex ipsamet motione resurrectionis supernaturalis: nam eo ipso quod est motus resurrectionis, est motus vitalis, cum sit motus ad vitam perfectam; eo ipso quod est supernaturalis, est motus ad vitam supernaturalem seu est motus salutaris; eo autem ipso quod est resurrectio imperfecta, est inchoatio resurrectionis seu resurrectio *in fieri,* ideoque est actus salutaris imperfectus seu adhuc informis et non meritorius.

Minor patet ex dictis articulis 1-2, de impossibilitate ex viribus naturae eliciendi vel minimum opus salutare; et quia est actus salutaris imperfectus seu informis est ante gratiam sanctificantem et caritatem, et consequenter ex gratia actuali.

425. b) *Ex dictis articulo praecedenti.* In omni motu a forma contraria ad forman contrariam ab eadem causa efficienti simul tempore producitur dispositio positiva ad formam acquirendam et dispositio negativa ad contrariam formam relinquendam et expellendam. Atqui motus resurrectionis a peccato ad iustitiam supernaturalem est motus a forma contraria ad formam contrariam. Ergo ab eadem causa efficienti simul tempore producitur dispositio positiva ad formam iustitiae acquiremdam et dispositio negativa ad formam iniustitiae seu impietatis destruendam. Sed dispositio positiva ad gratiam iustificantem est a gratia Dei praeveniente et non ex viribus liberi arbitrii, ut probatum est articulo praecedenti. Ergo et dispositio negativa ad formam iniustitiae ex peccato destruendam, est ex eadem gratia Dei praeveniente et non ex viribus liberi arbitrii.

Maior constat, quia in motu a privatione formae ad formam, subiectum non erat positive indispositum et ideo non oportet tollere contrarias dispositiones; at in motu a forma contraria ad formam contrariam, oportet prius, prioritate causae materialis, expellere dispositiones formae contrariae, quae simul tempore expelluntur ac introducuntur dispositiones positivae ad formam introducendam. Et tota ratio corrumpendi dispositiones et formam contrariam est ut possit generari forma contraria, eo quod generans vel agens per se intendit formam generare vel causare, per accidens vero intendit contrariam formam corrumpere.

Minor etiam de se patet, quia resurrectio a peccato est motus a positiva iniustitia ad positivam iustitiam et non est simplex elevatio a privatione iustitiae ad iustitiam ipsam, sicut fuisset in homine et in angelo si in sola iustitia originali fuissent conditi.

426. c) *Ex analogia cum corpore mortuo quod nullum motum vitalem habet.* Sicut ergo cadaver nullum motum vitalem habet, ita homo lapsus nullum motum vitalem supernaturalem habere potest ex propria natura, et ideo a solo Deo moveri potest ad resurrectionem.

Misera quidem conditio hominis lapsi, qui solum habet functiones quasdam naturales inferioris ordinis, sicut si homo graviter aegrotus et fere in extremis solas habeat quasdam functiones mere vegetativas, privatus omni sensu et omni usu rationis; vel potius sicut corpus mortuum solum habere potest operationes mere naturales corporis inanimati, nullam autem operationem vitalem, sic etiam homo lapsus solum potest habere quasdam operations bonas ordinis naturalis, nullam vero salutiferam.

§ III
DE NECESSITATE GRATIAE PRO RESURRECTIONE MERE MORALI SEU NATURALI A PECCATO

427. In hac re S. Thomas non videtur fuisse semper eiusdem sententiae. Nam in II Sent. docet hominem lapsum non posse per proprias vires sine gratia resurgere ad bonitatem gratuitam, bene vero ad bonitatem naturalem seu acquisitam vel civilem, quam vocat. «Sciendum —inquit— quod immutatio voluntatis in melius dupliciter potest intelligi: vel secundum bonitatem *civilem*, et sic homo per potestatem *naturalem*, quam a Deo accepit, potest voluntatem mutare in melius, sicut in Praedicamentis dicitur[1] quod pravus ad meliores exercitationes deductus et doctrinas proficit ut melior sit; vel secundum bonitatem *gratuitam*, ut scilicet acquirat gratiam quam prius non habuit, et hoc non potest ex potestate naturali, sed ex potestate gratiae, per quam meretur gratiae augmentum et consummationem»[2].

Hic autem, in responsione ad 3, retractat priorem sententiam, docens quod natura lapsa non potest seipsam reparare non solum quantum ad bonum supernaturalis iustitiae, sed «*neque etiam ad bonum sibi connaturale*». Quae quidem ultima verba dicuntur a Caietano «*magis digesta*» quam priora verba Sententiarum[3]; at revera sunt perfecta retractatio, quia haec naturalis potentia resurgendi ad bonitatem mere moralem vel naturalem continetur in principiis S. Doctoris de possibilitate positiva se praeparandi ad gratiam et servandi legem quantum ad substantiam operis. Quia ergo putabat Pelagium docuisse potentiam resurgendi ad bonitatem supernaturalem resurrectione perfecta, sat ab eo

[1] Aristotales, *Categ.*, cap. 8, n. 17, Edit. Didot, I, p. 20.
[2] S. Thomas, II Sent., dist. 28, exposit. litterae in fine.
[3] Caietanus, *h. l.*, n. 6 in fine.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

recedere sibi videbatur, etiamsi possibilitatem resurgendi perfecte ad bonitatem naturalem doceret.

In quo S. Thomas sequutus fuit *Aristotelem*, qui contra Platonem et Stoicos docet esse *naturalem* reditum a virtutibus ad vitia et a vitiis ad virtutes[1], non considerans vulnera peccati originalis, ac si eadem esset in ordine naturali potestas liberi arbitrii respectu boni et respectu mali.

Quin etiam et Boetium et Magistrum suum S. Albertum Magnum. Nam *Boetius* scribit: «Iam vero illud verum est, ex bono proclivior semper semita videtur ad malum, et facilima esse ex probitate ad malitiam permutatio, quod Terentiano docetur exemplo: a labore proclivem ad libidinem. Sed quamquam *difficilis* sit transitus ad virtutes a turpitudine vitiorum, Aristoteles tamen fieri posse hunc transitum confirmat. Huius enim Philosophi sententia est virtutes non esse scientias, ut Socrates ait, neque, ut Stoici, naturaliter eas esse, sed discibiles et per quamdam boni consuetudinem hominum mentibus inseri. Atque ideo, si quis sit quibuslibet prioribus vitiis obnoxius, si eum melior sermo susceperit et sapientium consuetudine confabulationeque coceperit, aliquod ex ante actis vitiorum illecebris emendabimatur, et sese aliquantulum exuet, et paulatum liberior ad meliora procedet; ita ut sit primo quidem minus malus, post vero non malus, deinde iamiamque aliquantulum bonus. Cui, si huiusmodi intensio frequentissime fiat, nec parvitate temporis praeveniatur aut ei terminus mortis offecerit, non est dubium illum *ex pessimo*, per probas consuetudines confabulationesque sapientum, *in perfectam virtutis habitudinem permutari*. Est igitur ex bono in malum et ex malo in bonum rursus permutatio»[2].

Similiter S. Albertus Magnus ait: «Id quod est studiosum possibile est fieri pravum et e converso ex pravo possibile

[1] Aristoteles, *Categ.*, cap. 8, n. 17, edit. Didot, I, p. 20.
[2] Boetius, *In Categ.*, cap. 8, Edit. Venetiis 1566, col. 196-197.

28

est fieri studiosum, quod tamen negat Plato in libro qui dicitur Menonis; sed *non est negabile si ponamus virtutem ex assuetudine fieri:* secundum hoc enim pravus ad meliores exercitationes sive assuefactiones bonorum deductus et in virtutibus intelligibilibus deductus ad meliores doctrinas et consilia et electiones, quamvis forte primo modicum quid proficiat ut melior sit. Si vero saltem semper sive continuum modicum crementum sumpserit, palam est quia, aut *perfecte* mutabitur et studiosus erit perfecte, aut satis multum accipiet incrementum, ita quod operabitur ut studiosus. Si enim assuetudine fiat bene mobilior ad virtutem, ut ea quae virtutis sunt facile faciat et gaudeat, vel etiam si homo non est, quodcumque incrementum sumat, palam est quod, aut perfecte mutabitur, aut satis multum sumet incrementum, quod sufficit ad virtutis acceptionem.

Si enim a principio sumat aliquod incrementum, verissimile est apud eum accipere incrementum si perseveraverit in exercitio actuum bonorum, et cum hoc semper fit continue, sic *perfecte* restituitur in contrarium habitum, nisi forte tempore sive suspensus sive decurtatus sit, quia non aequali tempore omnes aequaliter proficiunt, eo quod unus minus habilis est quam alter, quia naturalia moralibus multum cooperantur»[1].

Nihil ergo mirum quod S. Doctor hanc positionem iunior tenuerit.

At S. Bonaventura multo melius solvebat quaestionem, quando scribit: «In huius quaestionis determinatione aliter senserunt philosophi, aliter haeretici, aliter senserunt tractatores catholici.

Philosophi enim ignorantes qualiter peccato offendatur divina maiestas et qualiter per ipsum adimatur potentiarum habilitas, dixerunt quod homo per exercitationem pote-

[1] S. Albertus Magnus, *In Praedicamenta Aristotelis*, tract. 7, cap. 7, edit. cit. t. I, p. 286.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

rat iustus effici, sicut per inordinationem a recta ratione factus erat iniustus. Unde et Philosophus dicit quod pravus, ad meliores exercitationes deductus, aut multum proficit, aut perfecte in contrarium habitum restituitur...»[1].

Ut ergo haec quaestio rite solvi queat, necesse est etiam in hac re distinguere resurrectionem perfectam et totalem, ad perfectam rectitudinem moralem seu naturalem; et resurrectionem imperfectam et partialem, qua homo peccator resurgit aliquomo modo ad quamdam moralem rectitudinem, licet non perfecte ad omnem rectitudinem moralem.

428. conclusio: *Homo lapsus non potest potentia morali per proprias vires naturales sine gratia sanante perfecte resurgere ad bonitatem moralem naturalem; potest tamen imperfecte et partialiter resurgere ad quamdam bonitatem naturalem per proprias vires sine gratia.*

429. *Probatur prima pars.*

a) *Ex dictis articulo 2.* Qui non potest velle et facere per proprias vires naturales sine gratia *totum* bonum morale naturale, et quidem perfecte in suo genere, non potest perfecte resurgere ad bonitatem naturalem. Atqui homo in statu naturae lapsae non potest per proprias vires sine gratia sanante perfecte velle et facere totum bonum morale naturale, ut constat ex dictis articulo 2. Ergo homo lapsus non potest per proprias vires sine gratia sanante perfecte resurgere ad bonitatem moralem naturalem.

b) *Ex dictis articulo 3.* Qui non potest per proprias vires sine gratia sanante perfecte *diligere Deum super omnia* prout est auctor et finis naturae, non potest per proprias vires sine gratia sanante perfecte resurgere ad bonitatem moralem naturalem. Atqui homo lapsus non potest per proprias vires sine gratia sanante perfecte diligere Deum super omnia di-

[1] S. Bonaventura, *II Sent.*, dist. 28, art. 1, q. 1, edit. cit. t. II, p. 675-676.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

lectione naturali, prout est auctor et finis naturae, ut constat ex articulo 3. Ergo homo lapsus sine gratia sanante non potest perfecte resurgere ad bonitatem moralem naturalem.

Maior constat, quia non perfecte resurgit in ordine naturali qui non est perfecte rectus in hoc ordine. Atqui non est perfecte rectus in ordine naturali, nisi sit rectus erga ultimum finem, qui est fons et radix totius rectitudinis circa media. Qui ergo non se rectificat perfecte erga Deum per actum perfectum dilectionis super omnia, non potest perfecte resurgere a peccato suo.

c) *Ex dictis articulo 4.* Qui potest per proprias vires perfecte resurgere a peccato ad bonitatem moralem naturalem, potest eodem iure *perfecte* observare *totam* legem naturalem per proprias vires sine gratia quia qui perfecte resurgit est perfecte sanus, et perfecte sanus potest perfecte exercere omnia opera correspondentia homini sano. Atqui homo lapsus non potest per proprias vires sine gratiu sanante observare *perfecte totam* legem naturalem, ut patet ex dictis articulo 4. Ergo homo lapsus non potest *perfecte* per proprias vires sine gratia sanante resurgere a peccato ad *totalem* bonitatem moralem naturalem.

Et contrarium dicere est semipelagianum, quia est aequivalenter negare vulnerationem in naturalibus ex peccato originali[1].

430. *Secunda pars* constat *ex eisdem articulis.* Nam qui potest *aliquod* opus morale naturale *utcumque* velle et facere per proprias vires naturales sine gratia; qui *aliquo modo* per easdem vires potest *imperfecte* diligere Deum super omnia; qui potest *aliqua* praecepta legis naturalis *utcumque* implere per proprias vires: potest per easdem vires sine gratia sanante aliqualiter et imperfecte resurgere a peccato ad bonitatem moralem naturalem. Atqui homo lapsus per proprias vires sine gratia potest *aliquod* bonum morale naturale velle et *facere utcumque;* potest etiam *aliquo modo* Deum diligere; potest quoque *nonulla* praecepta facilia legis naturalis per aliquod tempus implere, ut constat ex articulis 2-4. Ergo homo lapsus potest per proprias vires sine gratia imperfecte resurgere a peccato ad bonitatem moralem naturalem.

[1] Cf. similem quaestionem II-II, 23, 7, utrum sine caritate possit esse aliqua vera virtus.

Apparet ergo magna differentia inter resurrectionem salutarem et resurrectionem naturalem; quia pro illa necessitas gratiae est absoluta et physica, non solum mensuranda ex conditione lapsus, sed maxime ex altitudine vitae ad quam fieri debet resurrectio; pro hac vero est necessitas moralis et relativa tantum, et mensuranda solum ex debilitate hominis lapsi, qui vulneratus est in naturalibus. Et ideo gratia requisita pro resurrectione salutari est per se primo elevans et ex consequenti sanans, dum gratia requisita pro resurrectione naturali est per se primo sanans et ex consequenti —concomitanter— elevans, propter elevationem hominis ad ordinem supernaturalem[1].

Schematice ergo hae sunt differentiae inter necessitatem gratiae ad praeparattionem ad gratiam et ad resurgendum a peccato sive salutariter sive moraliter:

431. DIFFERENTIA INTER SIMPLICEM PRAEPARATIONEM AD GRATIAM ET RESURRECTIONEM A PECCATO:

I) Inter praeparationem ad gratiam et resurrectionem *perfectam* a peccato:

A) *Secundum se:*

a) *praeparatio* ad gratiam habitualem: usque ad ipsam iustificationem *exclusive.*

b) *resurrectio* perfecta a peccato: usque ad ipsam iustificationem *inclusive.*

[1] Cf. B. MEDINA, h. l., edit. cit. p. 794-795; D. ALVAREZ, *De Auxiliis*, disp. 53, p. 386-387.

B) Secundurm *gratiam requisitam:*
a) ad praeparationem: gratia *actualis* tantum, non habitualis.
b) ad perfectam resurrectionem: gratia *habitualis*, non actualis tantum.

II) Inter praeparationem ad gratiam et resurrectionem *imperfectam a peccato:*

A) *Secundum se:* sunt idem re, sed differunt *ratione* cum fundamento in re:
a) simplex praeparatio ad gratiam habitualem: motus a *privatione* gratiae usque ad ipsam iustificationem *exclusive.*
b) resurrectio *imperfecta* a peccato: motus a *contrario* gratiae, scillicet a peccato usque ad ipsam iustificationem *exclusive.*

B) Secundum *gratiam requisitam:* eadem re, sed differens *ratione* cum fundamento in re:
a) pro simplici praeparatione ad gratiam habitualem: gratia actualis *elevans.*
b) pro resurrectione imperfecta a peccato: gratia actualis elevans simulque *sanans.*

432. DIFFERENTIA NECESSITATIS GRATIAE ET GRATIAE NECESSARIAE PRO RESURRECTIONE SALUTARI ET MERE HONESTA A PECCATO:

I) Ex parte *necessitatis gratiae:*

A) Quasi *intensive* seu qualitative:
a) pro resurrectione *salutari:* necessitas *physica* et absoluta ex ipsa natura resurrectionis.
b) pro resurrectione *mere honesta:* necessitas *moralis* et relativa tantum, ex natura vel conditione hominis lapsi.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

B) Quasi *extensive* seu quantitative:
a) pro resurrectiones *salutari:* ad esse simpliciter *omnis* resurrectionis tam perfectae quam imperfectae.
b) pro resurrectione *mere honesta:*
1) ad esse simpliciter resurrectionis perfectae.
2) ad melius esse tantum resurrectionis imperfectae.

II) Ex parte *gratiae necessariae:*

A) Pro resurrectione salutari: gratia *elevans:*
a) pro perfecta: gratia elevans *habitualis.*
b) pro *imperfecta:* gratia elevans *actualis.*

B) Pro resurrectiones *mere honesta:* gratia *sanans:*
a) pro perfecta: gratia sanans *habitualis.*
b) pro *imperfecta:* gratia sanans *actualis.*

§ IV

SOLVUNTUR DIFFICULTATES

433. *Obiectio prima.* Quod *naturaliter praeexigitur* ad gratiam non fit ex gratia. Atqui resurrectio a peccato *praeexigitur naturaliter* ad gratiam, quia gratia se habet per modum illuminationis a Christo, et Paulus dicit: «*surge,* qui dormis, et *exsurge* a mortuis, et *illuminabit* te Christus»[1]. Ergo resurrectio a peccato non fit ex gratia Dei.

434. *Respondetur. Distinguo mai.:* Quod naturaliter praeexigitur ad gratiam *habitualem* non fit ex gratia actuali, *nego;* quod naturaliter praeexigitur ad gratiam *actualem* non fit ex gratia, *concedo.*

[1] *Eph.* 5, 24.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Distinguo min.: Resurrectio a peccato praeexigitur ad gratiam, resurrectio perfecta, *nego;* resurrectio imperfecta seu inchoata, quae fit ex gratia actuali, concedo. Et *nego consequens et consequentiam.*

Ad *perfectam* resurrectionem, quae formaliter fit per gratiam Christi seu per illuminationem Christi, requiritur in adultis praeparatio aliqua tum positiva tum negativa, quae est veluti inchoatio resurrectionis, et haec praeparatio fit per gratiam actualem praevenientem. Sed ad hanc resurrectionem *imperfectam* non requiritur aliqua alia praeparatio, sed solum capacitas obedientialis subiecti resurgendi, quod scilicet sit intellectuale et liberi arbitrii; et sic «cum homo per liberum arbitrium a Deo *motum* surgere *conatur* a peccato, recipit lumen gratiae iustificantis»[1].

«Sed numquid possumus per nos resurgere a peccatis, quia dicit: surge et illuminabit te Christus? Respondeo: dicendum est quod ad iustificationem impii *duo* requiruntur, scilicet: a) liberum arbitrium cooperans ad resurgendum, et b) ipsa gratia. Et certe hoc ipsum (=cooperari ad resurgendum, consentiendo gratiae Dei) habet liberum arbitrium a gratia *praeveniente,* et postea *meritorie* operari (habet) a gratia subsequente (habituali). Unde dicitur Thenor. 5, 21: converte nos, Domine, ad te et convertemur»[2].

Unde Augustinus: «Erue animam meam ab impiis. Erue animam meam *resuscitando me a morte,* quae me ab impiis (peccatis) irrogata est»[3]. Et ideo homo lapsus clamat: *Dominus illuminatio mea et salus mea.* «Ille me illuminat, recedant tenebrae; ille me salvat, recedet iniquitas; ambulans in lumine firmus, quem timebo? Non enim talem salutem dat Deus quae ab aliquo possit extorqueri aut tale lumen quod ab aliquo possit obtenebrari. Dominus illuminans,

---

1 S. THOMAS, *hic* ad 1.
2 S. THOMAS, *In Ad Eph.*, cap. 5, lect. 5, in fine, p. 66 b.
2 S. AUGUSTINUS, *In Psalm. 16*, n. 13, ML. 36, 147.
3 *In Psalm. 26*, enarratio II, n. 3, ML. 36, 305.

nos illuminati; Dominus salvans, nos salvati: si ergo ille illuminans, nos illuminati; et ille salvans, nos salvati, *praeter ipsum nos tenebrae et infirmitas»*[1].

435. *Obiectio secunda.* Ita se habet peccatum ad iustitiam seu virtutem in ordine morali sicut se habet morbus ad sanitatem in ordine physico. Atqui homo aegrotus per seipsum potest sanari et resurgere ad vigorem physicum sine exteriori auxilio medicinae. Ergo et homo lapsus per seipsum sine auxilio gratiae potest surgere a morbo peccati ad sanitatem virtutis.

436. *Respondetur. Distinguo mai.:* Ita se habet peccatum ad virtutem in ordine morali sicut morbus ad sanitatem in ordine physico: in ordine morali salutari vel supernaturali, *nego;* in ordine morali naturali, *subdistinguo:* analogice et imperfecte, *concedo;* perfecte seu aequaliter, *nego.*

Transeat min. et nego consequens et consequentiam.

Latet magna aequivocatio in hac obiectione. Peccatum mortale in ordine morali *mere naturali* est quidem veluti morbus quidam gravis, at non est mors completa, et ideo, quia adhuc manet vita moralis naturalis, est possibile per vires creaturae aliqualiter resurgere, in quo convenit cum ordine physico; at in ordine morali *salutari vel supernaturali,* peccatum mortale non est morbus, sed mors, quia tota vita gratiae expellitur, et consequenter nihil vitae supernaturalis manet in homine illo quo possit redire ad vitam supernaturalem; et ideo requiritur omnipotentia gratiae Dei praevenientis, ut a peccato surgere possit. Non est ergo analogia cum aegroto, sed cum *mortuo.*

Itaque magna est differentia inter ordinem moralem naturalem et supernaturalem: pro morali naturali valet analogia morbi; pro morali supernaturali non valet illa, sed est analogia mortis[2].

---

1 *In Psalm. 26*, enarratio II, n. 3, ML. 36, 305.
2 Cf. *supra* I-II, 71, 4; 87, 3.

Loan Dept

437. *Obiectio tertia.* Quaelibet res naturalis naturaliter recedere potest ab eo quod est contra naturam et redire ad id quod est secundum naturam. Atqui peccatum mortale est contra naturam rationalem, dum bonitas moralis est secundum naturam rationalem. Ergo et humana natura per seipsam naturaliter recedere potest a peccato et reduci seu resurgere ad bonitatem moralem.

438. *Respondetur. Distinguo mai.:* Quando natura illa est sana et integra et regressus est ad connaturalia, *concedo;* quando natura illa est corrupta et debilitata et insuper regressus est ad supernaturalia, *nego.*

Concedo min. et nego consequens et consequentiam.

Apparet hic eadem aequivocatio. Necesse est ergo considerare conditionem naturae *resurgentis* an sit sana et robusta vel potius aegrota et imbecillis. Et insuper oportet attendere vitam *ad quam* resurgere debet, an sit naturalis vel supernaturalis. Quando vita est supernaturalis, nulla cratura per se ipsam resurgere potest; quando est naturalis, si natura est sana, potest; si vero est graviter vulnerata non potest sine gratia sanante.

Art. 8.-Utrum homo sine gratia possit non peccare

439. Consequenter considerat S. Thomas dispositionem negativam indirectam et quasi per accidens ad gratiam, scilicet *remotionem causae dispositionis peccaminosae,* quae causa est *actus peccati.* Et haec dispositio *minima* est, quia non tollit dispositionem contrariam seu negativam, sed simpliciter non causat illam vel cessat ab ea, iam causata, augenda.

Ut autem clariosi modo procedat expositio nostra, praemittemus statum quaestionis per modum explicationis terminorum, ex quo sensus quaestionis exacte apparebit, et consequenter solutioni eius paratur via.

§ I
Sensus terminorum ac quaestionis

A. *Explicatio terminorum*

440. a) *Homo* intelligitur in triplici statu, scilicet in statu *naturae integrae,* si in eo fuisset conditus sine gratia in sensu pluries explicato; in statu *naturae purae;* et in statu *naturae lapsae,* et quidem in hoc sensu *tum* in statu naturae lapsae *solo peccato originali,* sed cum perfecto usu rationis, ut patet, sine quo homo non potest personaliter peccare neque proprie loquendo cessare a peccato; *tum* peccato *originali et personali simul,* ut accidit in peccatoribus non baptizatis seu infidelibus; *tum* denique peccato *personali mortali tantum,* ut occurrit in peccatoribus fidelibus seu baptizatis. Et licet in hoc triplici sensu sumatur, maxime valet in secundo sensu, ubi lapsus est maximus.

441. b) *Possit,* tum potentia physica, tum maxime potentia morali, ut patet ex praecedentibus articulis.

442. c) *Sine gratia,* interiori proprie dicta, sive sit actualis sive habitualis.

443. d) *Non peccare.* Tota vis articuli stat in hac phrasi, et ideo eam neccesse est accurate explicare.

Non-peccare, sicut omne negativum, potest sumi tripliciter, scilicet *mere negative,* sicut si dicam quod lapis aut bos non peccat peccato morali, eo quod *omnino est incapax* peccati moralis et in hoc sensu non sumitur in hoc articulo, ut patet; *privative,* quando non-peccare dicitur de subiecto quod est *capax peccati* et quidem capacitate non solum radicali seu remota, sicut parvulus recenter natus vel homo perpetuo amens, sed capacitate *proxima et expedita,* sicut homo adultus et in perfecto usu rationis, qui tamen ullo modo

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

sollicitetur seu inclinetur ad peccatum, sicut erat in Adamo innocenti antequam tentaretur a diabolo, et hoc modo, licet minus directe, loquimur in praesenti; denique, *contrarie,* quando scilicet non-peccare non solum dicitur de subiecto apto seu capaci peccandi et quidem potentia proxima et expedita, sed etiam *positive inclinato seu prono aliquo modo ad peccandum,* et hoc modo maxime loquimur in praesenti.

Sic autem sumendo *non-peccare,* haec contrarietas potest sumi *dupliciter:* aut quasi *in fieri et imperfecte,* et tunc est proprie *vitare peccatum,* ut plerumque dicit S. Thomas[1], vel etiam *resistere peccato*[2], et quia resistentia supponit pugnam seu colluctationem et consequenter attractionem ad peccatum, quae fit per tentationem, ideo dicitur etiam *resistere tentationi*[3], et *cessare a peccato*[4], idest non amplius moveri motu peccaminoso, cum tamen prius moveretur, quasi interrumpere actum peccati; aut etiam quasi *in facto esse et perfecte,* quando scilicet ad extremum contrarium peccato pervenit, et tunc dicitur proprie *vincere peccatum seu vincere tentationem* ad peccandum[5].

Hanc differentiam inter *vitare* peccatum seu *resistere* peccato et *vincere* peccatum seu tentationem, valde clare expressit S. Doctor quando scribit: «Aliud est *resistere* peccato et aliud *victoriam* de peccato habere; quicumque enim vitat peccatum, peccato resistit..., sed ille proprie vincit peccatum qui potest pertingere ad hoc *contra* quod est pugna peccati»[6]. Et clarius adhuc S. Bonaventura: «Differt dicere — inquit— aliquem resistere adversario, et aliquem vincere adversarium; plus enim importat victoria quam resistentia.

[1] Cf. I-II, 109, in distributione articulorum; *II Sent.*, dist. 24, q. 1, art. 4 in proprio loco; *dist. 28*, art. 3; *De Veritate, 24, 12 et 13.*
[2] *II Sent.*, dist. 24, q. 1, art. 4, in distributione articulorum.
[3] *II Sent.*, dist. 28, art. 3, obi. 6 eiusque responsione.
[4] I-II, 109, 7, initio corporis art.
[5] *II Sent.*, dist. 28, art. 3, obi. 6 eiusque responsione.
[6] *II Sent.*, dist. 28, art. 3, ad 6. Cf. infra dicenda de resistentia et victoria tentationis, nn. 440, 447.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Resistentia namque consistit in hoc quod quis non consentiat suggestioni diabolicae, sed *victoria* consistit in assequendo oppositum eius quod diabolus intendebat»[1]. Unde et separatim tractat Seraphicus de victoria et de resistentia peccato[2].

Et est differentia quae valde clare continetur in Sacris Litteris et in Conciliis Ecclesiae, ex quibus istae formulae venerunt.

Nam haec formula: *resistere peccato* venit ex Ecclesiastico: «eleemosyna *resistit peccatis*»[3]; *Resistere tentationi* aequivalenter continetur in formula: resistere tentatori seu diabolo, secundum illud Jacobi 4, 7: «subditi ergo estote Deo, *resistite* autem diabolo et fugiet a vobis»; «cui resistite fortes in fide»[4]; «propterea accipite armaturam Dei, ut possitis *resistere* in die malo»[5], «ut possitis sustinere»[6].

In Conciliis autem dicitur: «non committere peccatum»[7]; «*continere pedes* a falsitate et iniustitia»[8]; «pugna, quae superest, cum carne, cum mundo, cum diabolo»[9]; «*ago,* virilis *repugnantia*»[10].

Haec autem: *vincere peccatum seu tentationem ad peccandum,* venit etiam ex Sacris litteris, v. gr.: «Noli vinci a malo, sed *vince in bono malum*»[11]; «scribo vobis, adolescentes, quoniam *vicistis malignum*..., scribo vobis, iuvenes, quoniam fortes estis et verbum Dei manet in vobis et *vicistis malignum*»[12]; «haec est *victoria* quae *vincit mundum* fides

[1] S. Bonaventura, *II Sent.* dist. 28, art. 1, q. 2, edit. cit. t. II, p. 678 b.
[2] S. Bonaventura, *II Sent.*, dist. 28, art. 1, q. 1: de victoria; art. 2, q. 2: de resistentia.
[3] *Eccli.* 3, 33.
[4] *I Petr.* 5, 9.
[5] *Eph.* 6, 13.
[6] *I Cor.* 10, 13.
[7] S. Coelestinus I. *Indiculo,* Denz. 136.
[8] Concilium Arausicanum II, Denz. 182.
[9] Concilium Tridentinum, Ses. 6, cap. 13, Denz. 806.
[10] Concilium Tridentinum, Ses. 5, Denz. 792.
[11] *Rom.* 12, 21.
[12] *I Ioan.* 2, 13-14.

vestra»[1]. Et ex Conciliis: «Superare diaboli insidias»[2]; «*vincere* carnis concupiscentiam»[3]; «*victoria* contra carnem, mundum et diabolum»[4]; «*legitimum certamen*»[5].

Sed propter momentum quaestionis et quia neque resistentia peccato seu tentationi neque victoria consistunt in aliquo indivisibili, operae pretium erit eas uberius explicare. Unde liceat nobis explicare notionem et divisionem tentationis ad peccatum, ut inde appareat clare modus resistendi tentationi et vincendi ipsam. Ideo:

444. e) *Tentatio ad peccatum.* Duo sunt hic consideranda; primo, notio tentationis; secundo, divisio eius.

1) *Notio tentationis ad peccatum.* Hoc nomen «tentatio» a «tentando» ducitur. Tentare autem ex tenere, per suppinum «tentum», venit, quod et a primitivo tendere derivatur, cuius suppinum est tensum vel tentum; nam ut aliquid teneatur manibus, necesse est prius extendere digitos ut apprehendatur ac dein contrahere ut teneatur, ex quo res illa veluti contrectatur. Et proprie loquendo tentare significat *palpare* quod, ut fiat, digiti aut manus porriguntur, in quibus maxime viget sensus tactus. Unde secundum vim nominis, ut optime notat S. Bonaventura, tentatio est «*quaedam palpatio*», «sicut caecus dicitur tentare quando suo tactu vult aliquem certitudinem habere de aliqua re quam tangit»[6]. Et propter hoc «tentare» in lingua classica latina est *nomen technicum medicinae*, quod medicus tentat venas ad explorandum pulsum aegroti, ut testis est Quintillianus[7].

---

1 *I Ioan.* 5, 4.
2 S. Coelestinus I, *Indiculo*, Denz. 132. Cf. *Eph.* 6, 11.
3 *Ibidem.*
4 Concilium Tridentinum, Ses. 6, c. 13, Denz. 806.
5 *Ibidem*, Ses 5, Denz. 792.
6 S. Bonaventura, *II Sent.*, dist. 21, art. 2, q. 1, corp. et ad 3, p. 498-499.
7 Quintillianus, *Inst. Orat.* lib. XI, cap. 3, n. 88, edit. cit. t. IV, p. 348.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Et primo quidem dicitur de ordine physico seu corporali, dein transfertur ad ordinem intellectualem ac denique ad ordinem moralem, ut bene advertit S. Bonaventura[1].

In ordine ergo physico tentare est *palpare* manibus et digitis ut cognoscamus quid vel quomodo aliquid sit, quod est certissima cognitio, quia sensus tactus est immediatissimus; et sic tentare est propriissime *experimentum sumere.* «Tentat enim medicus quis sit effectus alicuius herbae per experientiam; similiter tentant et alii artifices quotidie; sic ergo videtur quod tentare ...dicatur *experiri*»[2]. «Et sic tentatur manus, utrum sit potens ad tenendum; et securis, utrum sit potens ad incidendum et iumentum, utrum sit potens ad laborandum»[3].

Inde autem transfertur *ad ordinem intellectualem* ad significandum experimentum quod sumitur tum de veritate vel falsitate alicuius *rei*, tum de scientia vel ignorantia alicuius *personae. Inductio* enim est veluti tentatio seu palpatio singularium accurate et diuturna usque dum obtineatur veritas alicuius principii universalis. Similiter, *examen* est veluti tentatio quaedam ex qua comperimus an candidatus sit sciens vel insciens. Quae quidem tentatio potest fieri et per communia —et sic est dialectica— et per propria —et sic est demonstrativa—. Ad probandum autem *ignorantiam* alicuius sat est eum tentare per communia seu dialectice, et sic antigui Dialecticam appellant etiam tentativam; ad probandam vero *scientiam*, necesse est tentare per propria[4].

Denique extenditur *ad ordinem moralem* ad indicandum experimentum quod sumitur de *bonitate* vel *malitia* seu de virtute et vitio alicuius personae. Et quidem *finis operis seu tentationis* est ostendere seu manifestare conditionem tenta-

---

1 S. Bonaventura, *II Sent.* dist. 21, art. 2, q. 1 ad 3, p. 496 b.
2 Alexander Halensis, *Summa Theologica*, II P., II libri, edit. cit. t. III, n. 132, p. 149 a in sed contra.
3 S. Albertus Magnus, *Summa Theol.*, II P., tract. 7, q. 28, memb. 1, edit. cit., t. 32, p. 305 a.
4 Cf. S. Albertum Magnum, *loc. cit.* p. 1304 b.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

ti, quo in sensu dicit S. Albertus Magnus quod finis communis cuiuscumque tentationis est «acceptio experimenti» de eo quod tentatur[1]; et S. Thomas ait quod cum «tentare sit *proprie* experimentum sumere de aliquo» et omne experimentum de se sit ordinatum ad cognitionem, «finis *proximus* cuiuslibet tentationis est *scientia*»[2]; finis vero *operantis seu tentantis* iam ingreditur ordinem moralem, et potest esse *bonus*, si sua tentatione intendit promovere tentatum ad bonum aliquod; et *malus*, si tentatione sua intentet ducere tentatum ad malum seu ad peccatum, quatenus *immediate* melius cognoscit conditionem suam moralem, ut inde magis eum noceat, incitando et impellendo ad peccatum vel removendo et deterrendo a virtute.

Et in hoc sensu morali peiorativo loquimur in praesenti. Unde Catechismus Romanus ait: «Est autem tentare periculum facere de eo qui tentatur ut ab ipso, quod cupimus elicientes, verum exprimamus», et «in malam partem tentantur homines cum ad peccatum aut exitium impelluntur»[3].

2) *Deivisio tentatinis ad peccatum.* Omnis tentatio ad peccatum includit essentialiter tria, scilicet materiam vel obiectum peccati de quo fit tentatio; aliquem tentantem active, et personam tentatam passive. Et secundum hoc tentatio potest dividi aut obiective, ex parte rei de qua fit tentatio; aut subiective, ex parte tentantis active; aut denique formaliter, prout maxime afficit personam tentatam passive. Ideo.

Materialiter seu obiective tentatio dividitur in tentationem ad peccatum contra legem *naturalem* et in tentationem ad peccatum contra legem *supernaturalem*, quia omne peccatum est contra aliquam legem, ut in tractatu de peccatis

[1] S. ALBERTUS MAGNUS, *Summa Theol.* II P., tract. 7, quaest. 28, memb. 1, t. 32, p. 304.
[2] S. THOMAS, I, 114, 2.
[3] CATECHISMUS ROMANUS, P. IV, de secta petitione, n. 16 et 18, edit. Paris 1912, p. 691-692.

dictum est[1]. Et quidem utrobique tentatio potest esse ad peccatum *mortale*, quod est directe contra legem; aut ad peccatum *leve*, quod est potius praeter legem, et sic tentatio obiective et materialiter potest dici *gravis* —si de materia gravi— et *levis* —si de materia levi—. Denique, sive uno sive alio sensu sumatur, tentatio ad peccatum potest esse aut contra *totam* collectionem praeceptorum legis naturalis vel supernaturalis, aut contra *singula* praecepta distributive.

Active seu ex parte tentantis tentatio dividitur in tentationem a causa *interiori* seu a carne vel concupiscentia, et in tentationem a causa *exteriori*, quae vel tentat seu impugnat per modum *agentis*, et sic est tentatio *ab hoste seu a diabolo;* vel impellit ad peccatum per modum *obiecti* vel etiam instrumenti diaboli, quasi ministerialiter, et sic est tentatio *a mundo.* Inter quas tentationes habetur *quaedam subordinatio*, nam maxime tentat diabolus, qui utitur ad suas tentationes potius et callidius exercendas mundo et carne, et ideo dicitur quod diabolus tentat *principaliter*, caro autem et mundus *ministerialiter vel instrumentaliter*, quasi praebentes materiam seu obiectum quo diabolus tentat[2]. Et in hoc sensu S. Albertus Magnus optime ait quod tentatio *strictissime* dicitur «actus daemonis, observatio diaboli, et insidiatio et circumvolutio, quia tota die continuo instat ad hominis deceptionem»[3]; et solent magni illi theologi approbare *definitionem Hugonis a S. Victore:* «callide experiri et ante violentam impulsionem quasi quibusdam blandis conatibus probare»[4], quam afferunt Ale-

[1] I-II, 71, 6.
[2] I, 114, 2; *II Sent.* dist. 21, q. 1, art. 1; S. ALBERTUS MAGNUS, *II Sent.* dist. 21, art. 2, ad 2 quaestionem, edit. cit. t. 37, p. 356-357; CONCILIUM TRIDENTINUM, Ses. 6, cap. 13, Denz. 806; CATECHISMUS ROMANUS, *loc. cit.* n. 19, p. 692.
[3] S. ALBERTUS MAGNUS, *Summa Theol.* II P., tract. 7, q. 28, memb. 1, t. 32, p. 305 a.
[4] HUGO A SANCTO VICTORE, *Allegoriae in Novum Testamentum*, lib. II, cap. 13, ML. 175, 786.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

xander Halensis[1], S. Bonaventura[2], S. Albertus Magnus[3], S. Thomas[4].

Passive seu ex parte tentati distinguitur tentatio in tentationem *interiorem*, «quae habet ortum in concupiscentia carnis», et *exteriorem*, quae concupiscentiam non commovet; et *mixtam*, quae ab hoste vel a mundo provocatur et commotionem seu titillationem appetitus tentati provocat[5].

Formaliter seu activo —passive et obiective— subiective distinguitur tentatio in gravem et levem seu in magnam et parvam. *Gravis seu magna* tentatio est quae multum allicit seu movet hominem tentatum ad prosequutionem mali vel ad fugam boni; *levis vero seu parva* est quae non multum movet seu allicit hominem ad peccatum commissionis vel omissionis. Augustinus explicat valde bene istam distinctionem: «quae sunt —inquit— *leves tentationes?* Quae non sic instant, non sic urgent, ut cogant, sed possunt cito declinata transire. Eadem rursus fac gravia. Si persecutor instat et vehementer terret... quando coeperit persecutor instare vehementius, agere minis, poenis, tormentis», tunc «multum fervet persecutio». Uno verbo: leviora, ipsa sunt graviora, quae *repetita* sunt»[6].

Gravis autem tentatio subdividitur in *absolute gravem* et *relative gravem*, prout nata est vehementer allicere ad peccatum hominem, etiam in virtute firmatum, qui sumitur veluti regula normalis resistentiae; vel apta est vehementer movere ad peccatum aliquem hominem non sat firmum in virtute, sed potius debilem et imbecillem. Similiter etiam tentatio levis subdividitur in *absolute et relative levem*, prout nata est parum movere homines ad peccatum ut in pluri-

[1] Alexander Halensis, *op. cit.*, t. III, n. 132, p. 148.
[2] S. Bonaventura, *II Sent.*, dist. 21, art. 2, q. 1, arg. 1 sed contra, t. II, p. 498 a.
[3] S. Albertus Magnus, *II Sent.*, dist. 21, art. 1, t. 27, p. 353 a.
[4] S. Thomas, *II Sent.*, dist. 21, q. 1, art. 1 ad 2.
[5] S. Albertus Magnus, *II Sent.*, dist. 21, art. 4, t. 27, p. 359 a.
[6] S. Augustinus, *In Psalm. 90*, sermo 1, nn. 7-8, ML. 37, 1053-1054.

bus, vel solum ob speciales conditines virtutis eius qui tentatur.

Patet autem quod gravitas et levitas tentationis non est mathematice ponderanda, sed moraliter, maxime quando agitur de tentatione relative gravi aut levi. Nam, ut optime animadvertit Godoy, «quia gravitas et levitas tentationis dicuntur respective ad subiectum, contingere potest ut quae gravis est respectu unius, cum alio comparata sit levis. Homo enim nimis ad venerea proclivis vel ratione pravae voluntatis vel propriae carnis petulantis praesione, a quocumque obiecto venereo vehementer allicitur; homo nimis timidus a quocumque malo vehementer territur; homo iracundus a quacumque occasione ei oblata vehementer incitatur ad iram; homo autem maceratae carnis non a quocumque obiecto venereo nimis allicitur; magnanimus non nisi a magno malo imminente terretur; et mansuetus non nisi ab ingente occasione vehementer irritatur ad iram; ergo aliqua est gravis comparata cum uno, quae ad alterum comparata est levis»[1].

At hoc non probat non esse tentationem absolute gravem et absolute levem, et tunc sumitur pro norma id quod accidere potest ut in pluribus inter homines non penitus depravatos, neque virtute heroicos, sed normaliter honestos et serios.

Quae quidem *gravitas* mensuranda est ex pluribus simul, scilicet tum ratione maioris intensitatis seu vehementiae qua tentans urget ad malum; tum ex parte maioris *apparentiae boni* quo tentatur, propter excellentiam materiae vel propter maiorem occultationem malitiae eius, et sic maior est tentatio ad furtum quando proponuntur mille libellae quam si solum proponantur quinque; tum ex parte *subiecti* tentati, propter maiorem *connaturalitatem* ad obiectum tentationis, quo fit ut facilius et vehementius moveatur; quae

[1] Godoy, *De Gratia*, disp. 43, n. 1, edit. cit., p. 271.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

quidem connaturalitas potest esse aut *quasi congenita*, sicut sunt tentationes ad ea quae maxime spectant ad conservationem speciei vel individui; vel *acquisita* per consuetudinem depravatam, sicut est tentatio rerum magis spiritualium et remotarum a sensibus, ut invidiae, detractionis et aliorum; tum denique ex parte ipsius tentationis complexive et formaliter sumptae, et quidem dupliciter, videlicet ratione *diuturnitatis* intra eamdem speciem tentationis, et ratione *multiplicationis* plurium tentationum simul, nam pluribus intentus minor est ad singula sensus.

Unde Alexander Halensis ait quod «maior tentatio dicitur duobus modis: vel ratione effficaciae in eo qui tentatur (=ratione debilitatis in eo qui tentatur)» [1]. Sed praesertim S. Albertus Magnus triplicem radicem difficultatis seu gravitatis tentationis aperit cum ait: «Carnis tentatio magis est difficilis (quam tentatio daemonis) propter tres causas, scilicet quia est *per connaturalia* nobis, et haec magis *profundatur;* et quia est in parte nostrae substantiae, et haec magis *trahit;* et quia est *continua*» [2].

Et ideo decipitur Suarez qui putat solam durationem seu diuturnitatem facere tentationem gravem. «Gravis tentatio dicitur quae *pertinaciter* suadet *multo tempore, constanter ac moleste*» [3]. Et postea ait «*omnem* tentationem gravem includere aliquam temporis *moram et perseverantiam*, nam si uno tantum momento temporis tentatio duret, non aestimabitur simpliciter gravis, quantumvis intensa videatur, dummodo potestatem et physicam et moralem considerandi et deliberandi relinquat» [4]. At Suarez merito impugnant Salmanticenses [5].

---

[1] Alexander Halensis, *Summa Theol.*, t. III, n. 139, solutio, p. 157 a. Cf. Etiam S. Bonaventuram, *II Sent.*, dist. 21, art. 2, q. 3, p. 502, ubi comparat tentationes ab hoste cum tentationibus a carne.

[2] S. Albertus Magnus, *II Sent.* dist. 21, art. 10, t. 27, p. 368.

[3] F. Suarez, *De Gratia*, lib. I, cap. 23, n. 2, t. 7, p. 480.

[4] *Ibidem*, cap. 24, n. 34, p. 500 a.

[5] Salmanticenses, *De Gratia*, disp. 2, dub. 8, § 1, n. 259, t. 9, p. 285-286. Cf. etiam n. 299, p. 315.

Itaque dicendum est quod omnis tentatio diuturna, ratione solius diuturnitatis est iam gravis; at non sola tentatio diuturna est gravis. Neque confundenda est tentatio fortis et debilis cum tentatione de re gravi et de re levi, ut per se patet.

445. f) *De resistentia tentationi.* Resistentia tentationi est negatio consensus in tentationem vel in opus peccaminosum ad quod sollicitat tentatio, quae quidem quandoque fit per viam *indirectam*, distrahendo seu divertendo animum ad alia, quandoque vero per viam *directam*, contra nitendo vel pugnando contra tentationem: et hoc modo proprie est *resistere*, sicut nomine ipso patet, nam re-sistere importat intensitatem sis-tendi seu standi, non obstante impetu et conatu adversarii tentantis ut cadat.

Sive autem uno sive alio modo resistentia tentationi fiat, *ratione motivi* quo fit, haec resistentia potest esse triplex: *peccaminosa seu vitiosa*, quando uni tentationi resistit divertendo voluntarie in aliam vel etiam alteri consentiendo, sicut quis resistit tentationi pigritiae propter vanam gloriam, ne ab aliis dicatur piger aut ignorans; *salutaris*, quando ex motivo supernaturali resistit, puta quia est a Deo prohibitum vel quia Deum offendit, vel indirecte divertendo attentionem ad considerationem supernaturalium mysteriorum; et *mere honesta*, quando ei resistit ex motivo mere naturali, v. gr., quia est contra dignitatem rationis ei consentire.

446. g) *De victoria tentationis.* Magna est differentia inter simplicem resistentiam tentationi et victoriam de tentatione; nam resistentia est pugna seu colluctatio et se habet ut motus: victoria vero est triunphus et se habet ut quies vel pax, cessante iam praelio; et ideo in victoria inimicus destruitur qua talis, in pugna vero nondum, licet non superemur ab illo.

Itaque in conflictu tentantis cum tentato aut superatur tentatus, consentiens tentationi, aut superatur tentans eo

quod tentatus actum oppositum virtutis ponit; aut in conflitu ipso adhuc manent quasi in aequilibrio, et tunc est simplex resistentia, Augustinus valde plastice expressit hoc triplex momentum quando scribit: «Suggeritur aliquod lucrum, delectat, habet fraudem, sed magnum lucrum, delectat, non consentis: *pugnam* vide: adhuc suadetur, adhuc instatur, adhuc deliberatur; ergo qui pugnat, periclitatur. Vidimus pugnam, cetera videamus. Contempsit iustitiam, ut fraudem faceret, *victus* est; contempsit lucrum ut iustitiae servivet, *vicit.* In his tribus, victum doleo, pugnanti metuo, victori congaudeo» [1]. Unde et pulchre definit victoriam; «*subiectio* repugananntium, quod, cum factum fuerit, *pax* erit» [2].

Et S. Thomas: «*Resistere* tentationi dicitur dupliciter: uno modo, ut quis a tentatione *non vincatur;* alio modo, ut quis tentationem *vincat.* Dicitur enim aliquis a tentatione *vinci* quando a proposito *bono* trahitur per tentationem in consensum peccati, sicut est in *incontinenti,* qui habet rationem rectam, sed deducitur. Qui enim non habet bonum propositum, ut intemperatus vel luxuriosus, non vincitur, quia libenter id agit.

Vincit autem qui non solum a tentatione superveniente in actum peccati non deducitur, sed etiam ex magnitudine virtutis quasi nihil tentationem parvipendit. Qui vero difficultatem a tentatione patitur, sed non deducitur, *resistit* quidem tentationi cum non consentit, *sed non vincit* proprie loquendo» [3].

Haec autem victoria de tentatione est triplex: alia *falsa,* quando tentatio ad unum peccatum vincitur per consensum in tentationem alterius peccati oppositi, sicut tentatio luxuriae quandoque vincitur peccato avaritiae, eo quod luxuria

[1] S. Augustinus, *In Psalmum 143,* n. 6, ML. 37, 1860.
[2] *De Civitate Dei.* lib. 19, cap. 12, n. 1, ML. 41, 637.
[3] S. Thomas, *III Sent.,* dist. 31, q. 1, art. 3. Cf. etiam *II Sent.,* dist. 29, art. 4 ad 1.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES !

est nimis cara, et ita unam tentationem expellit per aliam, sicut clavus clavo extrahitur, magis se vulnerando, ut pulchre ait S. Heronymus [1], hoc est, «in vulnera vulnere surgit» [2], «quoniam cupiditas carnalis, qua peccatum commutatur potius vel augetur, cupiditate alia non sanatur» [3]; alia *vera,* quando homo prorumpit in actum virtutis contrarium tentationi; et haec iterum duplex eesse potest, scilicet alia *mere honesta,* quando homo tentatus contra aliquam virtutem naturalem seu acquisitam ponit actum contrarium propter solum motivum naturale; alia vero est *salutaris,* quando homo tentatus contra aliquam virtutem supernaturalem, v. gr. contra fidem, ponit actum contrarium ferventiorem, vel etiam quando tentatur contra virtutem naturalem moralem, ponit actum virtutis moralis infusae vel etiam naturalis, at ex motivo supernaturali; quod si haec victoria salutaris obtineatur ab homine fideli peccatore, dicitur *mere salutaris;* si vero obtineatur ab homine iusto seu in caritate constituto, dicitur victoria *meritoria.*

447. En ergo *schematice:*

DE TENTATIONE ET TENTATO:

I) *De ipsa tentatione ad peccatum:*

A) *Notio* tentationis:

a) *Nominalis:* tentatio, a tentando=tenere, attrectare, palpare, experiri, explorare.

b) *Realis:* in ordine:

1) *physico:* palpare, experimentum sumere, probare, explorare, v. gr. pulsum, machinam, equum, calamum et alia huiusmodi.

[1] S. Heronymus, *Epistola 4 ad Rusticum,* ML. 22, 1072.
[2] S. Prosper, *Carmen de ingratis,* ML. 51, 91.
[3] S. Augustinus, *Contra duas Epistolas pelagianorum,* lib. III, cap. 4, n. 11, ML. 44, 595. Cf. *De Civitate Dei,* lib. 21, cap. 16 ML. 41, 730.

2) *intellectuali:* experimentum sumere de:
 α) veritate vel falsitate alicuius *rei* vel doctrinae, per inductionem.
 β) scientia vel ignorantia alicuius *personae:*
 — de ignorantia: tentatio dialectica per communia.
 — de scientia: tentatio demonstrativa per propia.
3) *morali:* experimentum sumere de bonitate vel malitia sive de virtute vel vitio alicuius personae:
 α) finis *operis,* idest ipsius tentationis secundum se: scientia sive cognitio conditionis moralis tentati.
 β) finis *operantis* seu tentantis:
 — bonus: ad praecavendum tentatum a malo vel inducendum ad bonum.
 — malus: ad abducendum tentatum a bono vel inducendum ad malum.

B) *Divisio tentationis ad peccatum:*
 a) *Obiective seu materialiter,* idest ex parte *rei* de qua fit tentatio:
 1) quasi *intensive:*
 α) *gravis:* de materia gravi contra legem naturalem vel supernaturalem=ad peccatum *mortale.*
 β) *levis:* de materia levi circa legem naturalem vel supernaturalem=ad peccatum *veniale.*
 2) quasi *extensive:*
 α) contra *omnia* praecepta legis naturalis vel supernaturalis.
 β) contra *singula* praecepta tantum.

 b) *Active* seu ex parte tentantis:
 1) a causa *interiori:* tentatio *a carne* vel a concupiscentia.
 2) a causa *exteriori:*
 α) per modum *agentis:* tentatio ab hoste vel a diabolo.
 β) per modum *obiecti:* tentatio a mundo.
 c) *Passive* seu ex parte tentati:
 1) mere *interior:* ex innata commotione concupiscentiae.
 2) mere *exterior:* tentatio a diabolo vel a mundo quin ullus sequatur concupiscentiae motus.
 3) *mixta* ex interiori et exteriori: tentatio a diabolo vel a mundo cum provocatione motus concupiscentiae.
 d) *formaliter et complexive,* idest activo-passive et obiectivo-subiective:
 1) *gravis,* magna, fortis:
 α) *radix et causa* gravitatis, ex parte:
 — tentantis: *intensitas* seu vehementia,
 — tentati: *connaturalitas* malo seu peccato, sive *congenita* sive *acquisita,*
 — *obiecti tentationis: apparentia* maior boni vel occultatio mali,
 — ipsius tentatinis: *diuturnitas* eiusdem, vel *multiplicatio* plurium.
 β) divisio:
 — *absolute* gravis,
 — *relative* gravis.
 2) *levis,* parva, debilis; quae est:
 α) *absolute* levis,
 β) *relative* legis.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

II) *De modo quo tentatus se habet ad tentationem:*

- A) *Superans*, dissentiens, victoria:
  - a) *falsa* seu peccaminosa: vincens unam tentationem per consensum in aliam oppositam.
  - b) *vera* seu virtuosa:
    - 1) *mere honesta* seu naturalis.
    - 2) *supernaturalis:*
      - α) mere salutaris,
      - β) meritoria seu perfecte salutaris.
- B) *Superatus*, consentiens, victus.
- C) *Neutro modo:* nec superans nec superatus=non consentiens, simplex resistentia:
  - a) ratione sui, psychologice:
    - 1) indirecta: quasi passiva,
    - 2) directa: activa.
  - b) ratione motivi, moraliter:
    - 1) falsa seu peccaminosa,
    - 2) vera seu virtuosa:
      - α) naturalis seu mere honesta,
      - β) supernaturalis:
        - — mere salutaris,
        - — meritoria.

B. *Positio quaestionis*

448. Et inde apparet clara positio quaestionis, quae duplex est: alia *dogmatica*, utrum homo lapsus, prout nunc est, possit vitare quodcumque peccatum sine auxilio gratiae supernatualis, resistentia vel victoria perfecta, nam in controversia cum pelagianis et semipelaginais nondum ponebantur omnes distinctiones quas retulimus; alia, *theologica*, pro maiori explicatione doctrinae fidei: an et quomodo et *qualis gratia sit necessaria* homini secundum diversos status eius

ad resistendum tentationibus, imo et ad vincendas tentationes, secluso modo vitioso seu peccaminoso resistendi vel superandi eas, et qualis sit talis necessitas. Nam iste articulus maxime conrrespondet articulo quarto, ubi similem distinctionem posuimus.

§ II

DE NECESSITATE GRATIAE AD VITANDUM PECCATUM, SECUNDUM FIDEM

449. Hac in re est duplex haeresis extrema. Ex una parte exstat *haeresis pelagiana*, secundum quam homo per proprias vires potest *perfecte* vitare quodlibet peccatum per totam vitam, ita ut perveniat ad veram impeccabilitatem seu ἀναμαρτησίαν et ἀπάθειαν, nec sit necesse dicere de seipso: dimitte nobis debita nostra[1], quia esset omnino sine ulla macula et ruga[2]. Minus crude, sed tamen posse hominem per proprias vires *diu resistere vehementibus tentationisbus*, asserebant etiam *semipelagiani;* et sic Cassianus docet Job per proprias vires sine gratia Dei interiori pugnam cum diabolo eiusque tentationibus restitisse[3]. Quae quidem resistentia potest esse perfecta usque ad resistentiam et victoriam salutarem.

450. Ex alia vero *protestantes et baiani* tenent hominem peccatorem *nulli ne quidem per ullum temporis momentum, posse resistere tentationi per proprias vires, neque ullum posse peccatum vitare.* «Pelagianus est error dicere quod liberum arbitrium valet *ad ullum peccatum vitandum.* Non soli fures ii sunt et latrones qui Christum viam et ostium veritatis et

---

[1] S. AUGUSTINUS, *De haeresibus*, cap. 88, ML. 42, 47.
S. AUGUSTINUS, *De haeresibus*, cap. 88, ML. 42, 47. n. 3 ML. 33773; *Patres mile-*
[2] S. AUGUSTINUS, *Epistola 178, Ad Hilarium*, n. 3 ML. 33773; *Patres milevitani ad Innocentium I*, inter Epistolas Augusini, epistola 176, n. 2, ML. 33, 763.
[3] CASSIANUS, *Collatio 13*, cap. 14, edit. cit., p. 430-436.

vitae negant, sed eitam quicumque aliunde quam per ipsum in viam iustitiae (hoc est, ad aliquam iustitiam) conscendi posse docent; *aut tentationi ulli, sine gratiae ipsius adiutorio resistere hominem posse sic ut in eam non inducatur ac ab ea non superetur»* [1]; et hoc ideo «quia liberum arbitrium, sine gratiae Dei adiutorio, nonnisi ad peccatum valet» [2], et «omne quod agit peccator vel servus peccati peccatum est» [3].

451. *Doctrina vero catholica* media incedit inter istas haereses oppositas, defendens ex una parte necessitatem gratiae ad superandas, sicut oportet, tentationes, contra pelagianismum, et ex alia defendens contra baianos voluntarietatem et responsabilitatem peccatoris, quando propria culpa consentit tentationibus.

De errore Baii actum est sufficienter articulo 1 et 2. Unde solum nobis superest haeresim pelagianam et semipelagianam examinare et inpugnare.

452. CONCLUSIO PRIMA: *Homo lapsus non potest per proprias vires sine gratia vitare omnia peccata et vincere omnes tentationes victoria salutari seu perfecta.* Est propositio *de fide catholica.*

453. *Probatur.* A) *Ex auctoritate Ecclesiae,* tum directe et formaliter, tum aequivalenter ex lege orandi.

454. a) *Ex formali definitione,* tum ad vitanda peccata, tum ad resistendas et superandas tentationes.

Ad vitanda peccata. «Quicumque dixerit gratiam Dei qua iustificatur homo per Iesum Christum Dominum nostrum ad solam remissionem peccatorum valere, quae iam commissa sunt, non etiam ad adiutorium ut non committantur, S. A.» [1]. «Divini est muneris cum et recte cogitamus et pedes nostros a falsitate et iniustitia continemus, quoties enim bona agimus Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur» [2].

Ad resistendas et superandas tentationes, etiam post iustificationem; ergo multo magis ante iustificationem. «Neminem etiam baptismatis gratia renovatum idoneum esse ad superandas diaboli insidias et ad vincendas carnis concupiscentias, nisi *per quotitianum* adiutorium Dei perseverantiam bonae conversationis acceperit. Quod eiusdem antistitis (Innocentii I ad Concilium Carthaginense) in eisdem paginis doctrina confirmat, dicens: nam quamvis hominem redemisset a peccatis ille praeteritis, tamen sciens iterum posse peccare, ad reparationem sibi, quemadmodum posset illum et post ista corrigere, multa servavit, *quotidiana praestans illi remedia, quibus nisi freti confisique nitamur, nullatenus humanos vincere poterimus errores. Necesse est enim ut, quo auxiliante vincimus, eo iterum non adiuvante vincamur»* [3].

Pelagius debuit damnare in Concilio Carthaginense has propositiones: «Non esse liberum arbitrium si Dei indiget auxilio, quoniam in propria voluntate habet unusquisque facere aliquid vel non facere; et *victoriam nostram non ex Dei adiutorio esse, sed ex libero arbitrio»* [4]. Patres Concilii Carthaginensis ad Innocentium I scribunt: «Quicumque dogmatizat et affirmat *humanam sibi ad vitantda peccata* et Dei manzat et affirmat *humanam sibi ad vitantda peccata* et Dei man-data facienda *sufficere posse naturam,* et eo modo gratiae Dei, quae sanctorum evidentius orationibus declaratur, adversarius invenitur..., A. S.» [5].

Footnotes (p. 438):

[1] S. Pius V, *Ex omnibus afflictionibus,* Denz. 1028-1039.
[2] *Ibidem,* Denz. 1027.
[3] *Ibidem,* Denz. 1035.

Footnotes (p. 439):

[1] Concilium Carthaginense, Denz. 103.
[2] Concilium Arausicanum II, Denz. 182.
[3] S. Coelestinus I, *Indiculo,* Denz. 132.
[4] *Epistola Alypii et Augustini ad Paulinum,* inter epistolas Augustini, epistola 186, cap. 9, n. 32, ML. 33, 827.
[5] Concilium Carthaginense, inter epistolas S. Augustini, Epistola 175, n. 6, ML. 33, 762.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Quibus Innocentius I rescribit: «Novae haereseos nimirum fugiantur errores. Quid enim acerbius in Deum ingere potuerunt quam, cum adiutoria divina cassarent, causamque quotidianae precationis auferrent? Hoc est dicere: quid mihi opus est Deo? Merito in hos dicat hymnidicus: ecce homines sibi posse sufficere, nec gratia hunc fecere divina, qua privatus necesse est diaboli laqueis irretitus occumbat, dum ad omnia vitae perficienda mandata sola tantum modo libertate contendat. O pravissimarum mentium perversa doctrina![1].

Damnatur etiam expresse doctrina pelagiana de perfecta iustitia hominum seu de eorum impeccantia, de qua melius loquemur articulo sequenti[2].

455. b) *Ex lege orandi,* quam suggerit S. Zozimus cum ait: «*Quod ergo tempus intervenit* quo eius non egeamus auxilio? In *omnibus* igitur actibus, causis, cogitationibus, motibus, *adiutor et protector orandus est.* Superbum est enim ut quidquam sibi humana natura praesumat, clamante Apostolo: non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed contra principes et potestates aeris huius, contra spiritualia nequitiae in coelestibus. Et sicut ipse iterum dicit: infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia Dei per Iesum Christum Domnium Nostrum»[3].

Et evolvunt pulcherrime Aurelius una cum Augustino et tribus aliis episcopis ad Innocentium I, dicentes: «Hinc enim oramus *ut peccatorum tentationem superare possimus,* ut Spiritus Dei, unde pignus accepimus, *adiuvet infirmitatem nostram.* Qui autem orat et dicit: ne nos inferas in *tentationem,* non utique orat ut homo sit, quod est natura; neque id

[1] Innocentius I, *Epistola ad Patres Concilii Carthaginensis,* inter epistolas Augustini, epistoal 182, ML. 33, 785.
[2] Cf. Concilium Carthaginense, Denz. 106-108; S. Coelestinum I, *Indiculo,* Denz. 135; et postea in Concilio Tridentino.
[3] S. Coelestinus I, *Indiculo,* Denz. 135.

orat ut habeat liberum arbitrium, quod iam accepit cum crearetur ipsa natura; neque orat remissionem peccatorum, quia hoc superius dicitur: *dimitte* nobis debita nostra; neque orat ut accipiat mandatum; sed *plane orat ut faciat mandatum.* Si enim in tentationem inductus fuerit, hoc est, in tentatione defecerit, facit utique peccatum, quod est contra mandatum. Orat ergo *ut non peccet,* hoc est, ne quid faciat mali, quod pro Corinthiis orat Apostolus Paulus, dicens: oramus autem ad Dominum *ne quid faciatis mali* (I Cor. 14, 7). Unde satis apparet quod *ad non peccandum,* idest ad non male faciendum, quamvis esse non dubitetur arbitrium voluntatis, tamen eius potestas non sufficiat, nisi adiuvetur infirmitas. *Ipsa igitur oratio, clarissima est gratiae testificatio*»[1].

Et vere hoc continue petunt orationes Ecclesiae. «Dignare, Domine, *die isto* sine peccato nos custodire»[2]. In precibus ad Completorium: «Dignare, Domine, *nocte ista,* sine peccato nos custodire». Mane ad Primam quotidie oramus: «Iam lucis orto sidere, Deum precemur supplices, ut in diversis actibus, *nos servet a nocentibus*». Ter clamat in Pretiosa: «Deus, *in adiutorium meum intende;* Domine, ad adiuvandum me festina». *Orat etiam: «Domine Deus Omnipotens, qui ad principium huius diei nos pervenire fecisti, tua nos hodie salva virtute, ut in hac die ad nullum declinemus peccatum,* sed semper ad tuam iustitiam faciendam nostra procedant eloquia, dirigantur cogitationes et opera, per Christum Dominum nostrum». In Missa sacerdos singulis diebus rogat Deum: «Libera me per hoc sacrosanctum Corpus et Sanguinam tuum ab omnibus iniquitatibus meis et universis malis et fac me tuis semper inhaerere mandatis et *a te numquam me separari permittas*».

[1] Augustinus, *Epistola 177,* ML. 33, 766.
[2] Canticum *Te Deum.*

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Sero autem singulis diebus monet Ecclesia: «Fratres, *sobrii estote et vigilate*, quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret, cui *resistite fortes in fide*. Tu autem, Domine, *miserere nostri. Adiutorium nostrum in nomine Domini*, qui fecit coelum et terram». Et Deum precatur sicut mane: «Te lucis ante terminum, rerum creator poscimus, ut solita clementia, *sis praesul ac custodia*». «Custodi nos, Domine, ut pupillam oculi, sub umbra alarum taarum *protege* nos». Et iterum: «*Salva* nos, Domine, vigilantes, *custodi* nos dormientes, ut vigilemus cum Christo et requiescamus in pace». Postea vero: «Visita quaesumus, Domine, habitationem istam, et *omnes insidias inimici ab ea longe repelle*, et angeli tui sancti habitantes in ea *nos in pace custodiant*, et benedictio tua sit super nos semper».

Quod *urgetur adhuc tempore Quadragessimae:* «Precamur, Sancte Domine, *defende nos in hac nocte*... Defensor noster, aspice, *insidantes reprime*, guberna tuos famulos, quos sanguine mercatus es». «Evigila super nos, aeterne Salvator, ne nos apprehendat callidus tentator; quia tu factus es nobis sempiternus adiutor».

Ad omnes horas dicitur: «Misereatur mei omnipotens Deus et dimittat mihi omnia peccata mea, *liberet me ab omni malo, salvet et confirmet in omni opere bono et perducat me ad vitam aeternam*».

Frequenter etiam per totum annum liturgicum ad easdem petitiones redit: «Omnipotens sempiterne Deus, *infirmitatem nostram propitius respice atque ad protegendum nos dexteram tuae maiestatis extende*» [1]. «Deus, qui nos in tantis periculis constitutos pro humana scis *fragilitate non posse subsistere*, da nobis salutem mentis et corporis, ut ea quae pro peccatis nostris patimur, te adiuvante vincamus» [2]. «Fa-

[1] *Dominica II post octavam Epiphaniae.*
[2] *Dominica II P.O.E.*

miliam tuam, quaesumus, Domine, continua pietate custodi, ut quae in *sola spe gratiae coelestis innititur* tua semper protectione muniamur» [1]. «Preces nostras, quaesumus, Domine, clementer exaudi, atque a peccatorum vinculis absolutos, *ab omni nos adversitate custodi*» [2]. «Deus qui conspicis omni nos virtute destitui, interius exteriusque custodi ut ab omnibus adversitatibus muniamur in corpore et *a pravis cogitationibus mundemur in mente*» [3]. «Praesta, quaesumus, omnipotens Deus, ut familia tua, quae se, affligendo carnem, ab alimentis abstrahit, sectando institiam *a culpa ieiunet*» [4]. «Populum tuum, quaesumus Domine propitius respice, ut quos ab escis carnalibus praecipis abstinere, *a noxiis quoque vitiis cessare concede*» [5]. «Subveniat nobis, Domine, misericordia tua, ut *ab imminentibus peccatorum nostrorum periculis te mereamur protegente eripi, te liberante salvari*» [6]. «Exaudi nos, omnipotens et misericors Deus, et continentiae salutaris propitius nobis dona concede»; «tua nos, Domine, *protectione defende*, et *ab omni semper iniquitate custodi*» [7]. «Concede, quaesumus, omnipotens Deus, ut qui *protectionis tuae gratiam quaerimus*, liberati a malis omnibus, secura tibi mente serviamus» [8]. «Praesta, quaesumus, omnipotens Deus, ut qui *in tua protectione confidimus, cuncta nobis adversantia, te adiuvante, vincamus*» [9]. «Deprecationem nostram quaesumus, Domine, benignus exaudi, et quibus supplicandi praestas affectum, *tribue defensionis auxilium*» [10]. «*Populi tui, Deus institutor et rector, peccata quibus impugna-*

[1] *Dominica IV P.O.E.*
[2] *Dominica Quinquagessimae.*
[3] *Dominica II Quadragessimae.*
[4] *Feria II infra hebd. II Quadragessimae.*
[5] *Feria IV eiusdem hebd.*
[6] *Feria II post Dom. III Quadragessimae.*
[7] *Feria III eiusdem hebdomadae.*
[8] *Feria IV eiusdem hebdomadee.*
[9] *Feria VI eiusdem hebdomadae.*
[10] *Feria II infra hebdomada IV Quadragessimae.*

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

tur expelle, ut semper tibi placitus et *tuo munimine sit securus*»[1]. «Da quaesumus, omnipotens Deus, ut qui *in tot adversis ex nostra infirmitate deficimus, intercedente Unigeniti Filii tui passione respiremus*»[2]. «Deus qui errantibus ut in viam possint redire iustitiae veritatis tuae lumen ostendis, da cunctis qui christiana professione censentur et *illa respuere quae huic inimica sunt nomini et ea quae sunt apta sectari*»[3]. «Deus cuius providentia in sui dispositione non fallitur, te supplices exoramus, *ut noxia cuncta submoveas et omnia nobis profutura concedas*».

Adde quod singulis diebus in die Ecclesia recitat Pater Noster, ubi rogat Deum: «*et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo*»

Haec insistentia Matris Ecclesiae, quae apprime cognoscit nostras indigentias, luculenter demonstrat nos indigere gratia Dei singulis momentis omnium dierum ut possimus vitare peccata et vincere tentationes.

456. B) *Ex Sacra Scriptura*. Hoc idem frequenter in tota Sacra Scriptura traditur, tum in Antiquo tum in Novo Estamento.

a) *In Antiquo Testamento*. In Psalmis hoc saepe repetitur et inculcatur: «Quoniam *in te eripiar a tentatione* et in Deo meo transgrediar murum»[4]; «de necessitatibus meis *erue me*»; «custodi animam meam et *erue me*»[5]; «Dominus *custodiat te ab omni malo*, custodiat animam tuam Dominus»[6]. «Timenti Dominum non occurrent mala, *sed in tentatione Deus illum conservabit et liberabit a malis*»[7]. Praesertim vero est colluctatio Job cum Satana, quem virtute divina devicit.

[1] *Feria V infra hebdom. IV Quadragessimae.*
[2] *Feria II maioris hebdomadae.*
[3] *Dominica II post Oct. Paschae.*
[4] *Salm.* 17, 30.
[5] *Psalm.* 24, 17, 20.
[6] *Psalm.* 126, 2.
[7] *Eccli.* 33, 1.

b) *In Novo Testamento*. «*Et ne nos inducas in tentationem*»[1]; «*vigilate et orate ut non intretis in tentationem*»[2]. «Spiritus quidem promptus est, *caro autem infirma*»[3]. «Itaque, qui se exsistimat stare, videat ne cadat. Tentatio vos non apprehendat nisi humana; fidelis autem Deus est qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed *faciet* etiam cum tentatione proventum, ut *possitis sustinere*»[4]. «De cetero, fratres, *conformamini in Domino* et in potentia virtutis eius; induite vos *armaturam Dei* ut possitis stare adversus insidias diaboli: quoniam non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritalia nequitiae in coelestibus. Propterea *accipite armaturam Dei ut possitis resistere in die malo et in omnibus perfecti stare*. State ergo succincti lumbos vestros in veritate et induti loricam iustitiae et calceati pedes in praeparatione evangelii pacis; *in omnibus sumentes scutum fidei in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere* et galeam salutis assumite, et gladium spiritus, quod est *verbum Dei*; per omnem orationem et obsecrationem *orantes omni tempore* in Spiritu, et in ipso vigilantes in omni instantia et observatione pro omnibus sanctis et pro me»[5]. «Sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret; cui *resistite fortes in fide*»[6].

«Simon, Simon, ecce satanas expetivit vos ut cribraret sicut triticum; ego autem *rogavi pro te ut non deficiat fides tua*»[7].

[1] *Mtt.* 6, 13. Cf. *Catchismum Romanum*, IV P., sexta petitio, nn. 23, 24, 26-28, pp. 695-696, 698-699.
[2] *Mtt.* 26, 41.
[3] *Matt.* 26, 41.
[4] *I Cor.* 10, 12-13.
[5] *Eph.* 6, 10-19.
[6] *I Petr.* 5, 8-9.
[7] *Luc.* 22, 31-32.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

«Et ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meae angelus satanae, qui me colaphizat; propter quod ter Dominum rogavi ut discederet a me; et dixit mihi *sufficit tibi gratia mea*, nam virtus in infirmitate perficitur. Libenter igitur gloriabor in infirmitatibus meis, *ut inhabitet in me virtus Christi;* propter quod placeo mihi in infirmitatibus meis...; cum enim informor, tunc potens sum»[1]. «Unusquisque vero tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus; deinde concupiscentia, cum conceperit, parit peccatum; peccatum vero, cum consummatum fuerit, generat mortem»[2]; sed tamen «*novit Dominus pios de tentatione eripere*»[3], et maxime Deus incarnatus, qui «debuit per omnia fratribus assimilari, ut misericors fieret...; in eo enim in quo passus ipse et tentatus, *potens est et eis, qui tentantur auxiliari*»[4]. Unde ipsemet dixit per Ioannem Apostolum: «ego *servabo te ab hora tentationis*... ecce venio cito, tene quod habes, ut nemo accipiat coronam tuam»[5].

457. C) *Ex auctoritate Patrum.* Liceat nobis paucos tantum afferre in re tam perspicua, Chrysostomum, Ambrosium, Hieronymum, Augustinum, Gregorium.

Chrysostomus ait: «Fidelis Deus qui non patitur vos tentari *supra id quod potestis.* Ergo *sunt tentationes quae ferri non possunt.* Et *quaenam* illae? *Omnes*, ut ita dicam; potestas enim in Dei auxilio sita est, quam per voluntatem nostram attrahimus. Quamobrem, ut discas accurate quod non solum illas quae nostram superant potestatem, sed neque hasce humanas possimus sine illius auxilio facile ferre, subiunxit: sed faciet cum tentatione proventum, ut possitis sustinere»[6]. «Noli paralyticum laude privare, nec illum nec

---

[1] *II Cor.* 12, 7-10.
[2] *Jac.* I, 14-15.
[3] *II Petr.* 2, 9.
[4] *Hebr.* 2, 17-18.
[5] *Apoc*, 3, 10-11.
[6] S. IOANNES CHRYSOSTUMUS, In I Cor. hom. 24, n. 1, MG. 61, 194.

alium hominem quemvis qui tentetur et patienter ferat. Quantumvis enim saepe philosophemur, quamvis omnium robustissimi simus ac validissimi, *si Dei absit auxilium, ne mediocri quidem poterimus tentationi resistere.* Sed quid ego de nobis vilibus et abiectis loquor? Licet Paulus sit aliquis aut Petrus, licet Iacobus aut Ioannes, *subsidio coelesti privatus facile vincitur et supplantatur et concidit...* Neque tantum in periculis quae vires nostras excedunt, sed *in ipsis etiam quae non excedunt coelesti auxilio indigemus ut generose possimus obsistere*»[1].

Ambrosius scribit: «Quis est autem tam fortis ut nequaquam in tentatione moveatur, *nisi Dominus adiutor ei assistat?*»[2].

Sed praesertim Hieronymus et Augustinus, qui directe dimicaverunt contra pelaginaos.

Ait *Hieronymus:* «Critobulus meus (=partes gerens pelagianorum) adducto supercilio loquitur: «potest homo sine peccato esse, si velit». Apostoli audiunt: «sic non potuistis una hora vigilare mecum?»[3]. Non dixit: *noluistis*, sed: *non potuistis.* Apostoli *una hora* vigilare non possunt, somno, moerore, et carnis fragilitate superati, et tu potes longo tempore omnia simul peccata superare?»[4]. «Salvator in passione ab angelo confortatur, et Critobolus meus non indiget auxilio Dei, habens liberi arbitrii potestatem; et tam vehementer orabat, ut guttae sanguinis prorrumperent ex parte, quem totum erat in passione fusurus: «quid —inquit— dormitis? Surgite et *orate*, ne intretis in tentationem»[5]. Debuit iuxta vos dicere: quid dormitis? Surgite et *resistite*, liberum enim habetis arbitrium, et semel vobis concessa a Domino potestate, nullius alterius indigetis auxilio. Si enim hoc feceritis, non intrabitis in tentationem»[6].

---

[1] *Homilia in Paralyticum*, n. 2, MG. 51, 51.
[2] S. AMBROSIUS, *In Psalm. 47*, n. 71, ML. 14, 2123.
[3] *Mc.* 14, 37.
[4] S. HIERONYMUS, *Dialogus contra pelagianos*, lib. II, n. 14, ML. 23, 575.
[5] *Mtt.* 26, 45.
[6] *Ibidem*, n. 16, ML. 23, 578.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

«Qui non potest suis viribus et labore venire ad Iesum, quomodo potest *omnia simul peccata vitare?* et vitare in perpetuum et Dei sibi potentiae nomen assumere? Si enim ille ἀναμάρτητος et ego ἀναμάρτητος, *quae inter me et Deum erit distantia?»* [1].

«Hoc et nos dicimus posse homienem non peccare, si velit, pro tempore, pro loco, pro imbecillitate corporea, quamdiu intentus est animus, quandiu chorda nullo vitio laxatur in cithara. Quod si paululum se remiserit, *quomodo* qui adverso flumine lembum trahit, si remiserit manus statim retrobabitur et fluentibus aquis, quo non vult, ducitur; *sic* humana conditio, si paululum se remiserit, discit fragilitatem suam et multa se non posse cognoscit... Da mihi hominem qui non esuriat, non sitiat, neque algeat, non doleat, non febricitet, non tormibus et urinae difficultatibus torqueatur, et ego tibi concedam posse hominem nihil nisi de virtutibus cogitare» [2].

«Hoc est quod tibi in principio dixeram, in nostra esse positum potestate vel peccare vel non peccare et vel ad bonum vel ad malum extendere manum, ut liberum servetur arbitrium; sed hoc pro modo et tempore et conditione fragilitatis humanae; *perpetuitatem* autem impeccantiae soli reservari Deo et ei qui Verbum caro factus, carnis detrimenta et peccata non pertulit. Nec quia ad *breve* possum, coges me ut possim *iugiter.* Possum ieiunare, vigilare, ambulare, legere, psallere, sedere, dormire: numquid in *perpetuum?»* [3].

Patres Concilii Cathaginensis scribunt ad Innocentium I: «Consideret enim sanctitas tua et pastoralibus nobis compatiatur visceribus quam sit pestiferum et exitiale ovibus Christi quod istorum sacrilegas disputationes necessario consequitur, ut nec orare debeamus ne intremus in tentationem, quod Dominus et discipulos monuit et posuit in oratione quam docuit; aut ne deficiat fides nostra, quod pro Apostolo Petro se rogasse ipse testatus est. Si enim haec possibilitate naturae et arbitrio voluntatis in potestate sunt constituta, quis non ea videat *a Domino inaniter peti et fallaciter orari,* cum orando poscuntur quae naturae nostrae iam ita condita sufficientibus viribus obtinentur? Nec debuisse dicere Dominum Iesum: vigilate et orate, sed tantummodo: vigilate, ne intretis in tentationem; nec beatissimo Petro, primo Apostolorum: rogavi pro te, sed: moneo te vel impero ac praecipio, ne deficiat fides tua» [1].

1 *Ibidem,* lib. lib. III, n. 10, ML. 23, 606.
2 *Ibidem,* n. 4, ML. 23, 600.
3 *Ibidem,* n. 12, ML. 23, 608.

Augustinus ad Hilarium scribit: «Omnes enim qui spem habemus in Christo, *huic pestiferae impietati resistere eamque concordite damnare et anathematizare debemus,* quae contradicit etiam orationibus nostris, et hoc ita concedens ut asserat hominem in hoc corruptibili corpore quod aggravat animam posse suis viribus ad tantam iustitiam pervenire ut neque hoc illi sit dicere necessarium: dimitte nobis debita nostra. Illud vero quod sequitur: ne nos inferas in tentationem, non sic accipiunt tamquam Deus orandus sit quo nos ad superandas tentationes adiuvet peccatorum, sed ne quisquam irruens corporaliter nos humanus casus affligat, quoniam peccatorum tentationes vincere ita sit in nostra positum potestate, possibilitate naturae, ut hoc inaniter impetrandum orationibus arbitremus» [2].

«Sine eius adiutorio, per arbitrium voluntatis tentationes huius vitae *superare non possumus»* [3]. «Et nunc pugna contra concupiscentiam, *Deo desistente ab adiutorio, laborare potes, vincere non potes»* [4]. «Tunc itaque victa vitia deputanda sunt, cum Dei amore vincuntur, quem nisi Deus ipse non

1 *Epistola Patrum Concilii Carthaginensis,* inter Epistolas Augustini, epistola 175, n. 4, ML. 33, 761.
2 S. AUGUSTINUS, *Epistola 178,* n. 3, ML. 33, 775.
3 *In Psalm. 89,* n. 4, ML. 37, 1142.
4 *In Psalm. 106,* n. 10, ML. 37, 1145.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

donat, nec aliter nisi per mediatorem Dei et hominum hominem Iesusm Christum»[1].

Et alibi saepe, sed concludamus his eius verbis quae citat S. Doctor in Sed contra: «Quisquis negat nos orare debere ne intremus in tentationem, negat autem hoc qui contendit ad non pecandum gratiae Dei adiutorium non esse homini necessarium, sed sola lege accepta humanam sufficere voluntatem ab auribus omnium removendum et ore omnium anathematizandum esse non dubito»[2].

Affert etiam S. Doctor verbum *Gregorii:* «Peccatum, quod poenitentia non diluit, *nos ipso suo pondere ad alia trahit*»[3].

Et infinita alia testimonia afferri possunt, at dicta sufficiant.

458. D) *Ratione theologica.* a) *A priori*, triplici argumento:

1) *Ex eo quod perfecte vincere omnes tentationes peccaminosas est difficilius quam velle et agere totum bonum salutare perfectum.* Qui per proprias vires sine gratia non potest velle et agere bonum facilius, nequit per easdem vires sine gratia velle et agere bonum dificilius. Atqui homo lapsus per proprias vires sine gratia nequit velle et facere perfecte totum bonum morale salutare, quod est facilius quam perfecte vincere victoria salutari omnes tentationes peccaminosas. Ergo homo lapsus per proprias vires sine gratia nequit perfecte vincere victoria salutari omnes tentationes salutares, vitando omnia peccata.

Maior est per se nota.

Minor, ubi unice sita est difficultas, quoad primam partem constat ex articulo 2; quoad secundam vero patet *ex ipsamet notione victoriae perfectae*, in quo sensu loquebantur Scripturae et Patres, et S. Thomas cum theologis maioribus

[1] *De Civitate Dei*, lib. 21, cap. 16, ML. 41, 730.
[2] *De perfectione iustitiae*, cap. 21, n. 44 in fine, ML. 44, 316.
[3] S. GREGORIUS MAGNUS, *In Ez.*, lib. I, Hom 2. ML. 76, 915.

observabat. Nam haec victoria perfecta non solum habet difficultatem superandam ex opere salutari complendo, sed *insuper addit exteriores impugnationes tentantium*, quae difficultatem multum augent. Non enim perfecte vincitur tentatio ad peccatum nisi perfecte exercendo actum virtutis contrariae; et ideo ultra difficultatem interiorem et per se, habet exteriorem difficultatem et per accidens; sicut iudaei difficilius reaedificabant Hierusalem propter molestias et impugnationes Sanaballat et Tobiae cum ceteris gentibus, ita ut iudaei deberent una manu facere opus et alia tenere gladium[1]. Difficilius est ergo velle et facere opus salutare cum tentationibus quam sine illis.

2) *Ex eo quod haec victoria perfecta est meritoria vitae aeternae.* Qui perfecte vincit omnes tentationes peccaminosas meretur vitam aeternam. Atqui homo lapsus per proprias vires sine gratia nequit mereri vitam aeternam, ut patet ex dictis articulo 5. Ergo homo lapsus per proprias vires nequit perfecte vincere omnes tentationes.

Maior, in qua unice stat difficultas, patet ex Sacra Scriptura, ubi dicitur quod coronabitur corona vitae quicumque *legitime*, idest *perfecte* certaverit usque ad victoriam[2]. Propter quod Jacobus dicit: «Beatus vir qui suffert tentationem, quoniam, *cum probatus fuerit, accipiet coronam vitae*, quam repromisit Deus diligentibus se»[3]. Itaque «esto fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam vitae»[4]. Consequenter, «qui habet aurem, audiat quid Spiritus dicat Ecclesiae; *vincenti* dabo manna absconditum, et dabo illi calculum candidum, et in calculo nomen novum scriptum, quod nemo scit nisi qui accipit»[5]. Unde et Apsotolus, qui tot tantisque tentationibus restitit, ait: «*Bonum certamen certavi*, cursum

[1] *II Esdras*, 4, 17.
[2] *II Tim.* 2, 5.
[3] *Jac.* 1, 12.
[4] *Apoc.* 2, 10.
[5] *Apoc.* 2, 17.

consummavi, fidem servavi; *in reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex»* [1].

3) *Ex improportione inter vires naturales hominis lapsi et potentiam tentantium.* Ad *resistendum* tentationibus, vires hominis tentati debent esse *adeo* potentes *sicut* vires tentantium; ad *vincendas* vero debent esse longe *superiores.* Atqui vires naturales hominis lapsi sine gratia non solum non sunt superiores viribus tentantium, sed potius sunt *valde inferiores:* nam vires naturales hominis lapsi sunt *minimae,* propter languorem et vulnera naturae, praesertim vero propter vulnus malitiae et concupiscentiae, ut patet ex dictis in tractatu de peccato originali, quaestionibus 82, 83, 85; vires e contra tentantium sunt *maximae,* tum ex parte *daemonis,* quem Christus appellat *fortem armatum* [2]; tum ex parte *mundi,* in quo, qui volunt Christo servire, *presuram habebunt* [3]; tum ex parte *carnis,* quae, quanto est magis infirma ad bonum, tanto est magis potens ad malum, et vehementer *aggravat animam* [4], ita un non relinquat eam sursum adspicere. Ergo omnino impossibile est hominem lapsum per proprias vires perfecte resistere tentationibus multoque minus eas perfecte vincere.

459. b) *A posteriori* apparet idem *ex facto.* Si homo lapsus per proprias vires posset perfecte vincere omnes tentationes et penitus vitare omnia peccata, *deberent inveniri sat frequenter homines absque ullo peccato, omnino puri et sancti et immaculati.* Atqui contrarium accidit, ita ut duo tantum casus dentur hominis absque ullo peccato, scilicet Christus —qui erat simul Deus et homo, et consequenter ab intrinseco impeccabilis —et Beata Virgo Mater eius, ex speciali privilegio et gratia Dei. Ceteri vero omnes absque exceptione peccaverunt et egent gratia Dei [1]. Nullus hominum potest dicere sicut Christus: «quis ex vobis arguet me de peccato?» [2]. Unde cum dixisset Iesus accusantibus adulteram et postulantibus ut lapidaretur: «qui sine peccato est vestrum, primus in illam lapidem mittat»; omnes exierunt et mansit cum illa solus Iesus [3]. Et verissime dicitur in Psalmo de hominibus: «corrupti sunt et abominabiles facti sunt in studiis suis; *non est qui faciat bonum, non est usque ad unum.* Dominus de coelo prospexit super filios hominum, ut videat si est intelligens ut requirens Deum: *omnes* declinaverunt, simul inutiles facti sunt; *non est qui faciat bonum, non est usque ad unum»* [4].

[1] *II Tim.,* 4, 7-8. Cf. *Catechismum Romanum,* IV P., sexta petitio, n. 28, p. 699.
[2] *Luc.* 11, 21.
[3] *Ioan.* 16, 33.
[4] *Sap.* 9, 15.

Et sic apparet veritas conclusionis propositae, quae non solum valet pro toto complexu tantationum et pro tota vita, sed pro singulis tentationibus et pro singulis momentis, quia tam Scriptura quam Patres loquuntur de sola victoria quae ducit ad palmam vitae aeternae, sicut in quaestione de adimpletione legis loquebantur de adimpletione perfecta seu meritoria: *praesertim* vero valet pro perfecta victoria *omnium* tentationum durante *tota* vita sicut habetur in fontibus revelationis.

Et necesse est onmnino hunc sensum altum et profundum victoriae vel resistentiae peccatis capere, si quis intelligere vult totam controversiam pelagianam et semipelagianam, eo fere modo quo diximus articulo 4 de observatione legis.

[1] *Rom.* 3, 23.
[2] *Ioan.* 8, 46.
[3] *Ioan.* 8, 4-10.
[4] *Psalm.* 13, 1-3.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

460. conclusio secunda: *Homo lapsus cum auxilio gratiae interioris potest vitare quodcumque peccatum et vincere quamcumque tentationem resistentia et victoria perfecta.* Est propositio *de fide catholica.*

461. *Probatur.* a) *Ex auctoritate Ecclesiae.* Docet enim S. Coelestinus I quod «auxilio et munere Dei non aufertur liberum arbitrium, sed liberatur, ut de tenebroso lucidum, de pravo rectum, de languido sanum, de imprudente sit providum». «Ac si quid in nobis ex nostra viderimus remissione languescere, ad illum sollicite recurramus, *qui sanat omnes languores nostros et redimit de interitu vitam nostram et cui quotidie dicimus: ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo»* [1].

Concilium Tridentinum docet etiam quod in pugna quae superest cum carne, cum mundo et cum diabolo, victores esse non possumus nisi cum Dei gratia Apostolo obtemperemus dicenti: «debitores sumus non carni ut secundum carnem vivamus; si enim secundum carnen vixeritis, moriemini; si autem Spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis» (Rom. 8, 12-13) [2].

Cum quo auxilio potest et debet pugnare contra ipsas usque dum eas vincat, et non sat est mere passive aut naturaliter se habere. Unde Ecclesia damnavit has Molinos propositiones: «In occasiones tentationum, etiam furiosarum, non debet anima elicere *actus explicitos virtutum oppositarum,* sed debet in supradicto amore et resignatione permanere» «Cum huiusmodi violentiae occurrunt, *sinere oportet ut satanas operetur nullam adhinendo industriam nullumque proprium conatum,* sed permanere debet homo in suo nihilo; et etiamsi sequantur pollutiones et actus obscaeni propriis manibus, et etiam peiora, non opus est seipsum inquietare, sed foras emittendi sunt scrupuli, dubia et timores; quia

1 S. Coelestinus I, *Indiculo,* Denz. 141.
2 Concilium Tridentinum, Ses. 6, cap. 13, Denz. 806.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

anima fit magis illuminata, magis roborata magisque candida, et acquiritur sancta libertas. Et quae omnibus, non opus est haec confiteri, et sanctissime fit non confitendo; quia hoc pacto superatur daemon et acquiritur thesaurus pacis». «Nec eis alia resistentia fieri debet *nisi negativa, nulla adhibita industria;* et si natura commovetur, oportet sinere ut commoveatur, quia est natura» [1].

Inter propositiones etiam damnatas Ioannis de Mirecuria ab Universitate Parisiensi habetur sequens: «Aliqua est possibilis passio cui voluntas, *etiam quantumcumque gratia habita,* sine miraculo non potest resistere quin eliceret actum secundum illam, et talis actus numquam est peccatum», licet postea voluerit eam iustificare dicens quod valebat tantum pro furiosis et pueris [2].

Ecclesia anathemate damnat eos qui dicunt non posse servari votum castitatis per gratiam Dei, qua Deus hoc donum perfectae castitatis «recte petentibus non deneget, nec patiatur nos supra id quod possumus, tentari (I Cor. 10, 13)» [3].

462. b) *Ex Sacra Scriptura.* Hoc clarissime apparet. Cum Paulus vehementibus tentationibsu probaretur et ter Dominum rogaret ut ab eis liberaretur, responsum est ei: «*sufficit* tibi gratia mea» [4]. Qua gratia roboratus, dicebat idem Apostolus: «*omnia possum* in eo qui me confortat» [5]. Unde et fideles monebat: «Confortamini in Domino et in potentia virtutis eius, induite vos armaturam Deo *ut possitis stare et sustinere*» [6]. «Deus autem omnis gratiae... ipse perficiet, *confirmabit solidabitque*» [7]. Non obstantibus ergo omni-

1 Innocentius XI, *Caelestis Pastor,* Denz. 1257, 1267, 1237.
2 Cf. Stegmüller, *Die zwei Apologian des Jean de Mirecourt,* apud «Recherches de théol. ancienne et médiévale, janvier 1933, p. 60-61, n. 34.
3 Concilium Tridentinum, Ses 24, can. 9, Denz. 979.
4 *II Cor.* 12, 9.
5 *Phil.* 4, 13.
6 *Eph.* 6, 10-11, 13.
7 *I Petr.* 5, 10.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

bus tentationibus et difficultatibus, Paulus dicebat: «quid ergo dicemuss ad haec? *Si Deus pro nobis quis contra nos?.. Quis ergo nos separabit a caritate Christi?* Tribulatio, an angustia, an fames, an nuditas, an periculum, an persecutio, an gladius? (Sicut scriptum est: quia propter te mortificamur tota die, destinati sumus sicut oves occissionis). Sed *in his omnibus superamus propter eum qui dilexit nos.* Certus sum enim quia neque mors, neque vita, neque angeli, neque principatus, neque virtutes, neque instantia, neque futura, neque fortitudo, neque altitudo, neque profundum, neque creatura alia, poterit nos separare a caritate Dei, quae est in Christo Iesu Domino nostro» [1].

Propter quod S. Thomas ait ad illa verba *sufficit tibi gratia mea:* «quasi dicat: non est tibi necessarium quod infirmitas *corporis* recedat a te, quia non est periculosa, quia non duceris ad impatientiam, cum gratia mea confortet te; nec infirmitas *concupiscentie,* quia non protrahet te ad peccatum, quia gratia mea proteget te... Et vere *sufficit gratia Dei ad mala vitanda, ad bona facienda et ad vitam consequendam aeternam»* [2].

Praeterea, Christus Dominus instituit sacramentum *Confirmationis* in quo datur robur ad resistendum diabolo et tentationibus eius et in quo christianus armatur virtute ex alto et insignitur signo crucis veluti bonus miles Christi ad preliandum prelia Domini, sicut in pugna corporali milites signis ducum insigniuntur; nam in hoc signo crucis Rex noster Christus triumphavit [3].

Maxime autem roboratur homo ad pugnam et victoriam contra inimicos animae interiores et exteriores per sacramentum *Eucharistiae;* nam quatenus est *sacramentum sacramentorum,* quod continet fontem gratiae, maxime robo-

[1] *Rom.* 8, 31, 35-39.
[2] S. THOMAS, *In II Cor.* cap. 12, lect. 3, p. 510-511.
[3] *Col.* 2, 15. Cf. S. THOMAM, III, 72, 4, corp. et ad 3; art. 9 et 10; CATECHISMUM ROMANUM, P. II, De sacramento Confirmationis, edit. cit. p. 227-243.

ratur homo contra *interiorem* inimicum, qui est *concupiscentia;* quatenus vero est *sacrificium* et in eo recoliter memoria possionis Christi, per quam victi sunt daemones et mundus, potentiam dat superexcedentem ad repellendum omnem daemonis et mundi impugnationem exteriorem; et consequenter, ad vitandum omne peccatum. Unde Chrysostomus dicit: «Ut leones flammam sprirantes, sic ab illa mensa discedimus, terribiles effecti diabolo». Et sic inter effectus proprios huius sacramenti ponitur *praeservatio a peccatis* [1]. Propter quod Ecclesia canit: «O salutaris hostia, quae coeli pandis ostium, bella premunt hostilia, da robur, fer auxilium» [2].

463. c) *Ex ratione theologica.* Impossibile est dicere peccatum esse omnino inevitabile, quia, ut dicit Augustinus, quem affert S. Thomas, hic obiectione prima, nullus peccat in eo quod vitare non potest. Atqui si homo per vires gratiae non posset resistere et vincere omnes tentationes et vitare omnia peccata, peccatum esset homini omnino inevitabile; quia per nullas vires posset illud vitare, scilicet nec per vires naturae, ut vidimus conclusione praecedenti, nec per vires gratiae, si gratia non esset potens ad quodlibet peccatum vitandum. Ergo dicendum est gratiam esse sufficientem ad omnia et singula peccata vitanda. Quod si homo invitus patitur tentationes eisque non consentit, quin potius eis positive resistit, non peccat, ut patet ex damnatione plurium propositionum Bai [3].

Qua in re *S. Thomas non semper fuit eiusdem sententiae.* Nam in Sententiis docebat non omnem gratiam, etiam habitualem, posse *vincere* quamlibet tentationem, sed solum gratiam magnam, licet parva gratia vel caritas ita possit *resiste-*

[1] Cf. S. THOMAM, III, 79, 6.
[2] *Officium Sanctissimi Sacramenti, hymno ad laudes.*
[3] Cf. S. PIUM V, *Ex omnibus afflictionibus,* Denz. 1050, 1051, 1074, 1075.

re tentationi ut non vincatur ab illa[1]; in quo sequutus fuit opinionem Alexandri Halensis, cui etiam consentiunt S. Bonaventura et Petrus de Tarantasia[2].

Sed hanc positionem, iam maturior, retractavit. Nam in De Caritate, art. 10 ad 4, expresse ait quod de ratione caritatis —quae etiam salvatur in minima caritate— est posse cuilibet tentationi resistere; similiter in II-II, 24, 11 ad 2 et 3. Sed conceptis verbis hoc bis retractavit in III, q. 62, art. 6 ad 3; et q. 70, art. 4; «quia —inquit— minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiae»; «minima enim caritas plus diligit Deum quam cupiditas millia auri et argenti (Psalm. 118, 72)».

Et merito, quia omnis gratia habitualis est eiusdem speciei, tam in Antiquo quam in Novo Testamento, tam magna quam parva, et tantam potentiam habet contra peccatum sicut Deus, cuius est proprium semen.

§ III
DE NECESSITATE GRATIAE AD VITANDUM PECCATUM, SECUNDUM THEOLOGIAM

464. Supposita ergo fide relate ad resistendum et superandum tentationes modo perfecto et *salutari*, munus theologi reducitur ad duo puncta illustranda: quaenam sit necessitas et quaenam sit gratia quae ad talem modum resistendi requiratur; 2.º, quia dari potest resistentia *mere naturalis* seu honesta, an et quomodo et quae gratia requiratur ad talem modum resistendi. Nam de modo peccaminoso resistendi et superandi tentationes non est dubium quin per proprias vires homo possit sicut et potest peccare.

[1] S. THOMAS, *III Sent.*, dist. 31, q. 1, art. 3, in fine corporis articuli; et maxime *IV Sent* dist. 1, q. 2, art. 4, qla. 3, loquens de gratia quam conferebat circumcissio, quae non sufficeret ad totaliter concupiscentiam reprimendam.

[2] Cf. editionem leoninam operum S. Thomae, t. XII, p. XI-XII.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

A. *De necessitate gratiae ad salutariter vitandum peccatum*

465. Duae quaestiones sunt solvendae hac in re: prima, quaenam sit *necessitas* gratiae quae secundum fidem requiritur, utrum moralis tantum et relativa, an etiam physica et absoluta; secunda, dato quod sit physica et absoluta, utrum gratia illa debeat esse *habitualis vel sufficiat actualis.*

1. *De genere vel modo necessitatis gratiae*

466. CONCLUSIO: *Ad salutariter vitandum peccatum necessaria est gratia Dei interior necessitate physica et absoluta et non solum necessitate morali relativa ad hominem lapsum.*

467. *Probatur* ex dictis articulis 2 et 4. Salutariter vitare peccatum seu resistere tentationibus ad peccandum importat necessario duo, scilicet velle et agere bonum salutare, et observare legem modo salutari. Atqui ad utrumque requiritur gratia necessitate *physica et absoluta* et non solum necessitate morali, ut patet ex dictis articulis 2 et 4. Ergo ad salutariter vitandum peccatum necessaria est gratia Dei interior necessitate physica et absoluta et non solum necessitate morali et relativa ad hominem lapsum.

2. *De natura gratiae quae requiritur*

468. Resistentia salutaris tentationibus potest esse duplex: alia *perfecta*, quae dicitur *victoria*, et est *meritoria* vitae aeternae; alia *imperfecta*, quae retinet nomen simplicis *resistentiae* salutaris. Ideo:

469. Conclusio prima: *Ad meritorie resistendum tentationibus requiritur gratia habitualis.*

470. *Probatur* ex articulis 2 et 4. Resistere *meritorie* tentationibus ad peccatum includit duo, scilicet velle et agere *meritorie* bonum morale et vitare malum, et *meritorie* observare legem divinam. Atqui ad utrumque requiritur gratia *habitualis*, quia ad utrumque requiritur *caritas*, quae est radix meriti, et caritas non datur sine gratia habituali. Ergo ad meritorie resistendum tentationibus requiritur gratia habitualis.

471. Conclusio secunda: *Ad mere salutariter resistendum citra meritum, sufficit gratia actualis.*

472. *Probatur* ex articulis 2, 4 et 6. Ad mere salutariter volendum et operandum bonum et vitandum malum et ad mere salutariter implendam divinam legem, sufficit gratia actualis, quia iste modus mere salutaris est mera praeparatio positiva ad gratiam habitualem, ad quam sufficit gratia salutaris, ut patet ex dictis articulo 6. Atqui mere salutariter resistere peccato citra meritum est mere salutariter velle et operari bonum et mere salutariter implere legem divinam, citra modum meritorium. Ergo ad mere salutariter resistendum tentationibus citra modum meritorium sufficit gratia actualis.

B. *De necessitate gratiae ad mere honeste vitandum peccatum*

473. Hoc est punctum difficilius pro theologia in hac re, et ideo theologi per plura saecula adlaboraverunt ut illud pro suo modulo exponerent. Negari enim nequit quod homo per proprias vires aliquo modo possit vitare peccatum, quia secus peccatum est pro homine omnino inevitabile et consequenter homo revera non peccaret moraliter. Ut ergo clarius procedamus, considerabimus doctrinam theologorum de hac re: primo, historico-critice; secundo, speculative et systematice secundum principia sanae theologiae.

1. *Expositio historico-critica doctrinae theologorum*

474. Hac in re non semper idem fuit status quaestionis apud theologos, et ideo oportet eorum doctrinam exponere secundum duo tempora, scilicet ante Concilium Tridentinum et post Concilium Tridentinum.

a) *Ante Concilium Tridentinum*

475. Versus medietatem saeculi XIII aderant inter theologos *tres positiones*. Iuxta *quosdam*, homo lapsus per proprias vires naturales nulli tentationi resistere poterat neque ullum peccatum vitare; quae positio, ex pessimismo praedestinatianorum, transivit per amaurianos ad saeculum XIII; iuxta *alios* autem, ex adverso, homo lapsus per solas vires liberi arbitrii potest vitare *omne* peccatum et resistere *omni* tentationi; quae sententia videtur pertinere ad scholam Abaelardi, qui, ut in tractatu de peccato originali vidimus, negat exsistentiam veri et proprii peccati originalis, et consequenter vulnerationem naturae, dum e contra prior schola confundebat tale peccatum cum concupiscentia. *Tertia* denique sententia, veluti media inter has duas extremas, tenet liberum arbitrium sine gratia posse per proprias vires *aliquod* peccatum vitare et *alicui* tentationi resistere, hoc est, singulis distributive, licet non omnibus collective, et hoc propter infirmitatem liberi arbitrii post peccatum.

Quae tertia sententia defenditur a *Simone Tornacensi*, nam ad quaestionem: «utrum quis necessario peccet an voluntarie», respondet: «Necessitas quandoque astringit genus

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

rei et non rem generis; quandoque enim necesse est genus inesse, tamen quamlibet eius speciem non est necesse inesse, sed contingens, ut contingens intelligatur oppositum necessario. Verbi gratia: necesse est hoc corpus esse coloratum, tamen non necesse est, sed contingens, esse album vel nigrum vel medio colore coloratum. Sic quoque necesse est hominem peccare, est enim inevitabile, non tamen hoc vel illo vel alio peccato pro necessario, sed voluntarie; singula enim peccata concluduntur sub prohibitione quomodo particularia sub regula» [1]. «Arbitrio autem, hoc est iudicio, dicimus peccare, non quia iudicamus esse peccandum, sed quia iudicio non resistimus, cum iudicio, idest per iudicium, resistere debeamus» [2].

Guilelmus Alvernus impugnat exprese duas illas positiones extremas. «Responderunt —ait— in hoc multi et dixerunt, quia revera non potest homo resistere alicui tentationi ex se, idest viribus suis, hoc est, sine adiutorio; quaerimus autem ab ipsis: quid intelligant illud adiutorium, quod utique non possunt dicere aliud esse quam gratiam. Istis autem *contradicit evidenter Augustinus,* dicens quia multa bona faciunt homines per solum liberum arbitrium absque gratia Dei, qualia sunt agros colere, domos aedificare et similia...» [3].

Docet etiam strenue quod *nullus homo,* etiam iustificatus, potest sine auxilio gratiae Dei resistere *omnibus tentationibus,* «quia nec ipsum velle resistere aut velle pati molestias quantascumque tentationum, est exiens nec fluens ex posse nostro, sive ex viribus nostris solis, sed ex illis simul et adiutorio divinae gratiae et virtutis» [4]. «Quod si quis dicat, quia sufficit unicuique libera voluntas ad resistendum

[1] Simon Tornacensis, Disp. 62, q. 1, edit. cit., p. 204, 7-16.
[2] *Ibidem,* q. 2, p. 205, 24-27.
[3] Guillelmus Alvernus, *De tentationibus et resistentiis,* cap. 1, edit. cit., p. 284 a.
[4] *Ibidem,* p. 285 a. Cf. et p. 287, versus finem capitis, et totum cap. 2-5, p. 287-297.

huiusmodi incendiis, cum nemo peccet vel peccare possit nisi voluntarie et nemo possit quidquam mali agere omnino invitus, quare, si non vult superari, non superabitur; et si non vult succumbere, non succumbet, ita ut non —vult intelligatur quasi dictio vana ab eo quod est nolle, non abeo quod est non— velle: respondemus, quia revera si vult quis vincere quamcumque tentationem, vincit eam, vult, inquam, praecise et absolute —non dicimus, si vellet—, verum hoc modo volendi *non potest velle ex se,* idest ex naturalibus bonis suis anima humana *omni hora,* quoniam in illa hora qua concupiscibilia vel tristabilia penetraverint in ipsam, non potest se servare illaesam et invulneratam, sicut neque lignum aridum in medio incendii, nec etiam viride virere vel florere vel frondere potest in huiusmodi statu; est enim adeo alligata corruptioni corporis, ut cum illa adiuta fuerit a foris concupiscibilibus aut tristabilibus, sequi eam per se necesse habet» [1].

Quod autem possit singulis tentationibus resistere per proprias vires sine gratia, docet his verbis: «Qantaecumque tentationi potest resistere quicumque et quantumcumque peccator et infirmus, *si vult;* vult, inquam, simpliciter et praecipue, ut in nullo devellit, et *hoc utique absque ullo adiutorio gratiae.* Tolle enim omnem gratiam, *si praecise et simpliciter* vult, hoc est, si *pure vult,* quod est absque ulla admixtione voluntatis, nullo modo succumbet, et hoc utique verum est, quia quamdiu vult pure, permanet invictus» [2].

Addit tamen: «Verum *ut pure velit,* hoc dicimus non esse ei ex se, immo *ex gratiae adiutorio*» [3]. Si non omnibus et singulis, quibusdam tamen videtur quod possit resistere, etiam secundum positionem Guilelmi. Consequenter, homo lapsus, iuxta Guilelmum, non postest per proprias vires naturales, sine gratia, vitare omne peccatum.

[1] *De virtutibus,* cap. 11, p. 129 b.
[2] *De tentationibus et resistentiis,* cap. 1, p. 284 b.
[3] *Ibidem.*

Quod etiam docuerat pridem *Magister Sententiarum* ex auctore Summae Sentantiarum: «Post peccatum vero, ante reparationem gratiae, premitur (liberum arbitrium) a concupiscentia et vincitur et habet infirmitatem in malo, sed non habet gratiam in bono, et ideo *potest peccare et non potest non peccare, etiam damnabiliter* (seu mortaliter)» [1].

476. Haec ergo verba Magistri *S. Albertus Magnus* iunior intelligit *de statu peccati*, quia scilicet homo lapsus per proprias vires non potest se liberare a peccato secundum perfectam reparationem; non autem *de usu vel actu peccati*, quia per proprias vires, licet *cum difficultate*, potest homo lapsus non amplius de facto peccare. Hoc tamen dicit secundum possibilitatem et ex mera hypothesi, quia de facto numquam deest gratia homini tentato ad vitanda peccata seu consensum in tentationes.

En eius verba: «Sine praeiudicio dico quod nullus homo, quandiu est in vita, destitutus est ab omni gratia adiuvante contra peccatum; semper enim habet aliquam influentiam divinae bonitatis, vel in timore vel in spe informi vel fide vel aliquo tali sublevante se, et habet etiam extra instigationem boni angeli, quibus potest resistere peccato.

Si tamen ponatur habere solum liberum arbitrium, *videtur mihi quod adhuc potest resistere tentationi*» [2].

Ad formulam vero Magistri respondet: «Sensus est: non potest non peccare, idest non esse in peccato, et hoc plane verum est, quia *non liberatur a peccato nisi per gratiam reparantem*, quae est gratia gratum faciens, quia homo est spiritus vadens et non rediens, Secundum Anselmum autem dicimur «non posse», quod «difficulter et sine labore» non possumus; et ideo dicitur hic non posse resistere peccato vel

[1] Petrus Lombardus, *II Sent.*, dist. 25, cap. 6, ed. Quaracchi, p. 431.
[2] S. Albertus Magnus, *II Sent.*, dist. 25, art. 6, edit. cit. t. 27, p. 433 b.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

non posse non peccare, quia «difficile» est stare infirmo quando tentatur» [1].

Ad obiectiones autem in contrarium ait quod «leve est respondere; quia auctoritates non probant nec dicunt quod *sine gratia* non possit aliquis resistere, sed quod non potest *sine Deo*, et hoc plane verum est, quia in Deo vivimus et movemur et sumus (Act. 17, 28), et nisi ipse continue contineat et salvet et moveat, nihil possumus esse et operari; *sed hoc non ponit gratiam specialem.*

Ad hoc autem quod obiicitur de dicto Gregorii (supra relato, quem hic refert S. Thomas) dicendum quod pondus dicit inclinationem et non necessitatem, et hoc verum est; quia vero inclinatio ultra libertatem voluntatis, quae est a coactione, crescere non potest, ideo non inducit necessitatem peccandi» [2].

Unde quantumcumque crescat tentatio, homo lapsus per proprias vires ei resistere potest: «Si autem obiiciatur quod potestas voluntatis est finita, ergo possunt tantum intendi tentationes quod vincatur, dicendum quod hoc est impossibile, quod tentatio manens tentatio tantum intendatur, quia iam esset coactio et non tentatio. Item, voluntas est infinita, ad actum, licet in se finita sit; et ideo semper actus suus est sub ipsa, quantumcumque intendatur» [3]; eo vel magis quod «bona natura, quam dedit Deus, multo potentior est in elevando, quam peccatum in deprimendo» [4].

Quam sententiam videtur adhuc retinere *in Commentario super Evangelia*, nam ibi solum videtur recognoscere utilitatem orationis ad melius resistendum tentationibus potius quam eius necessitatem. «Deus —inquit— quantum (ad id quod est) de violentia tentationis, non permittit homines tentari ultra vires, sed saepe antequam resistant secundum

[1] *Ibidem*, p. 433-434.
[2] *Ibidem*, ad 1 et 2, p. 434 a.
[3] *Ibidem*, in fine art., p. 434 b.
[4] *Ibidem*, ad 3; cf. etiam dist. 24, art. 6, ad 2, p. 403 b.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

possibilitatem virium, cadunt, eo quod non utuntur armis virtutum ad defensionem; et ideo oratio est *utilis et bona*, fragilitati nostrae expediens»[1].

Sed *in sua senectute* hanc doctrinam retractavit, forte sub influxu S. Bonaventurae et S. Thomae. Nam S. Bonaventura vocat plane falsam et contra Sacram Scripturam et sanctorum testimonia positionem illam iuxta quam «liberum arbitrium, secundum statum in quo nunc est, absque munere gratiae potest omni tentationi resistere propria virtute», eamque identificat cum positione Pelagii[2], et similiter S. Thomas senior, ut postea videbimus.

Ergo S. Albertus ad verba illa Magistri, quae in Sententiis eludebat distinctionem inter statum et usum, in Summa Theologica respondet: «Verba Magistri *tenenda sunt*, quiia sunt verba Augustini (potius sunt auctoris Summae Sententiarum). Sed hoc non sequitur si vincitur, quod cogatur de necessitate; loquuntur enim Augustinus et Magister per quamdam similitudinem, quae necessaria est. Si enim aliquis habet deprimentia et nihil elevans, necesse est quod deprimentia vincant et faciant ipsum cadere deorsum. Ita est in libero arbitrio quod non habet gratiam elevantem et habet infirmitatem propriam prementem et pondus peccati mortalis, nenecesse est quod cadat in peccatum; tamen semper cadit electione propriae voluntatis et *nulla necessitate coactionis*. Et hoc est quod dicitur Isaiae 64, 6: «cecidimus quasi folium universi et iniquitates nostrae quasi ventus abstulerunt nos». Et Jerem. 13, 23: «si mutare potest ethiops pellem suam, et vos poteritis bene facere, cum didiceritis malum».

Et causam reddit Gregorius dicens: «peccatum quod per poenitentiam citius non deletur, suo pondere ad aliud trahit». Unde quando homo est in peccato et non habet gra-

[1] *In Mtt.* cap. 6, 13, edit. cit. t. 20, p. 295 b.
[2] S. BONAVENTURA, *II Sent.*, dist., 28, art. 2, q. 2, t. II, p. 685.

tiam adiutricem et reparantem vulnus peccati, non potest resistere peccato propter dispositionem malam quae est in ipso, et tamen nulla necessitate cogitur ad peccandum, sed infirmitate voluntatis deprimitur ut sit sensus peccati; et, ut dicit Augustinus, nullam habet libertatem nisi hanc miseram et extremae servituti subiectam, quod delectabiliter et voluntarie servit peccato»[1].

«Per peccatum servituti adiicitur et premitur ad aliud peccatum, ita quod non resistit; tamen semper hoc facit ex voluntate et non ex necessitate coactionis»[2].

477. Hanc viam S. Albeti tum asserendo tum in retractando, secutus fuit discipulus eius *S. Thomas*, licet magis energicus in utroque termino.

Ergo in positione S. Thomae possumus distinguere *tria* momenta:

Primum, in quo non solum tenet priorem positionem Albeti, sed etiam *impugnat contrariam sententiam*, quam appellat *multipliciter falsam*[3] et verba Magistri glossat eodem modo sicut Albertus[4], scilicet intelliguntur de «habere» peccatum, non de «uti» peccato seu de agere secundum peccatum, sicut videre dicitur et de eo qui «habet» visum et de eo qui «utitur» visu. Unde iuxta S. Doctorem in Sententiis, error Pelagii consistebat in duobus scilicet in eo quod diceret «hominem propriis viribus sine gratia posse se a peccatis *praeteritis* absolvere satisfaciendo» seu non peccare, prout intelligitur de non esse in statu peccati; et in eo quod relate ad peccata futura seu ad usum peccati, posset perfecte resistere usque ad victoriam, cum *merito* vitae aeternae, et quidem per totam vitam et relativa facilitate[5]. His ergo reiec-

[1] S. ALBERTUS MAGNUS, *Summa Theologica*, II P., tract, 15, q. 95, ad 3, edit. cit. t. 33, p. 216 b.
[2] *Ibidem*, ad 5, p. 217 a.
[3] S. THOMAS, *II Sent.* dist. 28, art. 2; cf. etiam dist. 20, q. 2, art. 3 ad 5.
[4] *II Sent.* dist. 25, exposit. textus, et dist. 28, art. 2 ad 1.
[5] *II Sent.* dist. 28, art. 2 corp. et ad 6.

tis, cetera sunt concedenda solis viribus naturalibus liberi arbitrii, quod ideo sine gratia, licet cum quadam difficultate, potest observare totam legem quoad substantiam operis, et consequenter resistere omnibus tentationibus peccaminosis et vitare omnia peccata mortalia, etiam per longissimum tempus[1]. Et aequivocatio Pelagii consistit in eo quod non distinxit inter meram resistentiam quoad substantiam resistentiae et quod modum victoriosum et meritorium. Adamus autem, si in puris naturalibus conditus fuisset, potuisset magna facilitate vitare omnia poccata[2].

Secundum momentum est in quo S. Thomas *non amplius invehit in positionem contrariam de impossibilitate vitandi omnia peccata sine auxilio gratiae, sed eam cum sua priori quasi ex aequo proponit*[3], *imo et eas concordare conatur quando ex professo quaestionem de novo versat*[4], nam discussionem suam claudit dicens quod «sic verificantur Doctorum sententiae, quae circa hoc variae videntur»; et «quia utraeque rationes (pro una et pro alia) verum concludunt aliquo modo et aliquo modo falsum, ad utrasque respondendum est». Sed evidenter inclinat in aliam positionem, pro qua adducit 24 argumenta, ultra considerationes corporis articuli, dum pro priori sua opinione solum affert argumenta undecim.

Denique *tertium momentum* est in quo omnino relinquit priorem positionem, quam reducit ad peligianismum[5] eamque appellat *stultam*[6].

Ergo in I Cor. 12, lect. 1 (circa 1259-1265) clare vidit priorem positionem esse pelagianam, ideoque categorice et absolute eam respuit. Ita enim scribit: «Haec positio non videtur vera..., quia non potest aliquis se a peccato mortali

[1] *II Sent.* dist. 28, art. 2.
[2] *II Sent.* dist. 24, q. 1, art. 4; dist. 28, art. 2.
[3] *De Veritate*, 22, 5 ad 7; 24, 1 ad 10 et 12 —circa 1256-1259—.
[4] *De Veritate*, 24, 12.
[5] *In I Cor.* 12, lect. 1, edit. cit. p. 350.
[6] *III Contra Géntiles*, cap. 160.

praeservare nisi omnia legis praecepta servando, cum nullus mortaliter peccet nisi transgrediendo aliquod legis praeceptum, et ita posset aliquis observare omnia legis praecepta sine gratia, quod est *haeresis pelagiana*»[1].

Ostendit autem se perfecte cognoscere doctrinam Patrum relate ad hanc rem cum composuit Catenam Auream (circa 1256-1259), ubi principales expositiones Augustini et Hieronymi refert (in Matt. 6, 13; 26, 41). Et ex hac perfectiori cognitione Patrum inductus fuit ut corrigeret priorem suam positionem, inde a De Veritate, cui coaetanea est Catena Aurea.

Nihil ergo mirum si, in termino evolutionis suae, visis Patrum testimoniis, dixerit: «Apparet *stulta* pelagianorum opinio, qui dicebant hominem in peccato existentem *sine gratia posse vitare peccata*»[2].

Unde ex hoc tempore *hanc solam positionem* de impossibilitate vitandi omnia peccata mortalia sine gratia Dei inferiori *veluti unice veram proponit et ex professo refutat argumenta quae pro priori positione adduxerat in Sententiis*, ut est videre in hoc articulo in quo sumus[3].

Habetur ergo perfecta et totalis retractatio, quam politiores thomistae aperte fassi sunt. Capreolus Scribit: «De concordantia dictorum S. Thomae in hac materia, quoad Scripta et Summam, non oportet quempiam sollicitari, quia *inter ea plana contradictio est;* nam in Scriptis secutus est viam magistrorum tunc currentium; in Summa vero tenuit viam oppositam, tamquam securiorem et dictis sanctorum concordiorem, et *a pelagiano errore remotiorem.* Ideo in tali-

[1] Et idem docet in *Ad Hebr.*, 10, lect. 3, p. 399 b.
[2] *III Contra Gent.*, cap. 160-circa 1258-1260.
[3] Cf. *De Malo*, q. 3, art. 1 ad 9 —circa 1263-1268—; I-II, 63, 2 ad 2; 109, 8 —circa 1269-1270—; *In Mtt.* 6, 13, ubi iterum appellat errorem pelagianum; et *Expositionem Orationis Dominicae*, pet. sexta —circa 1273—; et alibi saepe.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

bus discordiis tenendum est quod dixit ultimate, scilicet in Summa»[1].

Similiter Didacus Deza: «Advertendum tamen —ait— quod de hac conclusione et de sequentibus supra positis, S. Thomas aliter videtur sentire in primo opere, idest in Scriptis suis super Magistrum Sententiarum, et aliter in secundo opere, videlicet Summis et in Quaestionibus de Veritate et in Quodlibetis et in aliis, quae post Scripta super Sententias edidit.

Verum est tamen quod, quibusdam distinctionibus et suppletionibus aut determinationibus possent utraque dicta ad concordem sensum trahi. Sed quia id non videtur esse de mente ipsius, praetermittimus, tenentes illa quae post Scripta super Sententias in pluribus locis scripturae suae docuit, ubi sicut nobis apparet, *corrigere voluit quae prius dixerat*»[2].

Caietanus, cum sibi obiecisset verba S. Thomae ex Sententiis, respondet: «Ad dicta Auctoris in II Sent. dicitur quod hic retractata sunt»[3].

Ferrariensis: «Advertendum autem —inquit— quod S. Thomas in II Sent., dist. 28, art. 2, impugnat opinionem dicentium exsistentem in peccato mortali non posse vitare omnia peccata, licet singula vitare possit. Sed, ut apparet, *illam suam opinionen retractavit*, non solum hoc loco, sed etiam I-II, 109, 8, et De Veritate, 24, 12. Ideo in doctrina sua, quod hic dicitur est tenendum»[4].

[1] Capreolus *II Sent.* dist. 28, art. 3 ad 2 dubium circa quartam conclusionem, in fine, edit. cit. t. IV, p. 315 b.

[2] Didacus Deza, *II Sent.*, dist. 28, q. 1, art. 3, notabili primo, in fine. Quem textum afferunt Salamanticenses *h. l.*, dist. 2, dub 8, § 5, n. 296, t. 9, p. 313; et reproducit Lange, op. cit. p. 91, nota 2.

[3] Caietanus, *h. l.*, n. 14.

[4] F. Ferrariensis, *In III Contra Gent.*, cap. 160, n. VIII, 4, in fi ne commentarii.

Conradus Koellin scribit: «Nota autem quod Doctor Sanctus in II, dist. 28, art. 2, alios sequendo, contrarium huius conclusionis tenuit, volens per hoc *recedere ab errore pelagiano*... Viam autem quam hic tenet, securior est, et dictis sanctorum conformior *et ab errore pelagiano remotior*, ideo tenenda. Nec oportet sollicitari de concordia, nam alios in Scriptis sequebatur, hic autem sententiam propriam expressit, sicut et in Contra Gent. et De Veritate»[1].

Idem etiam sentit Estius[2]; et recenter tenet Pègues[3].

Aliqui tamen conati sunt haec omnia concordare: vel dicentes cum Salmanticensibus S. Thoman in Sententiis negasse solum necessitatem gratiae habitualis, non vero necessitatem gratiae actualis[4]; vel quod S. Doctor concedit in Sententiis potentiam physicam tantum vitandi peccata, non moralem, ut putat Goudin[5]. At merito Gonet asserit quod «hae interpretationes non sunt legitimae, nec ad mentem S. Doctoris», et consequenter melius est dicere S. Thomam fecisse retractationem[6].

Recenter Del Prado alia via conatus est concordare S. Thomam, scilicet in Sententiis S. Doctor defendit libertatem arbitrii, physicam, contra manichaeos; in posterioribus vero scriptis defendit impotentiam moralem vitandi omnia peccata mortalia sine gratia contra pelagianos[7].

At haec responsio vana est, quia licet in illa distinctione impugnat revera errorem manichaeorum, non tamen exclusive, sed etiam impugnat errorem pelagianum; et quidem errorem manichaeorum speciliter impugnat in articulo 1, ad quem se remittit initio corporis articuli 2; errorem autem pelagianum impugnare nititur articulo 2, ubi contra-

[1] Conradus Koellin, *h. l.*, ad finem corporis articuli, edit. cit., p. 916 b.

[2] Estius, *II Sent.* dist. 26, § 45, edit. Paris 1697, p. 339 b.

[3] Pègues, *h. l.*, p. 562, 568.

[4] Salmanticenses, *loc. cit.* p. 313-314.

[5] Goudin, *op. cit.* q. 3, art. 7 ad 3, edit. cit. p. 220.

[6] Gonet, *De gratia*, disp. 1, art. 6, n. 301, edidt. cit. p. 64 b.

[7] N. del Prado, *h. l.*, § IV, n. 2, p. 111-112.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

riam sententiam tenet ei quam hic tradit, ita ut argumenta quae in suum favorem ibi adducebat, hic ponit veluti obiectiones; et quod loquatur de pelagianis patet ex littera articuli et clarius adhuc ex expositione textus, ubi valde clare haec thesis ponebatur contra pelagianos potius quam contra manichaeos.

Beraza etiam tenet in Sententiis locutum fuisse de potentia physica, non de morali[1]. At hoc est inutiliter tempus terere; et pro domo sua, hoc est, ut semipelagianas doctrinas Molinae defendat, tueri adhuc volunt sententiam retractatam S. Thomae. Standum est ergo antiquis thomistis dicentibus: non oportet sollicitari de concordia, quia est aperta contradictio.

Signum etiam huius rectractationis habetur in Commentario Hannibaldi, discipuli S. Thomae, qui solet breviter perstringere doctrinam Magistri. In quaestione nostra non reproducit doctrinem Sententiarum, ut solet, sed doctrianm Summae Theologicae, adhibitis terminis magnae cautelae «Circa hanc quaestionem —ait— sic caute loquendum est ut, neque excludendo necessitatem peccandi necessitatem gratiae tollamus secundum Pelagium, neque necesitatem peccandi ponendo, tollatur liberum arbitrium secundum manichaeum.

Sciendum est ergo quod liberum arbitrium se extendit ad aliquem particularem actum, non autem ad totius temporis cursum; in potestate enim liberi arbitrii est quod nunc velim hoc vel illud aut non velim; sed non est in potestate liberi arbitrii quod nullo tempore aliquid voliturus sim, non enim est in eius potestate immutabilitatem habere. Et ideo dicendum est quod homo, etiam sine gratia, in peccato mortali exsistens, potest consentire vel non consentire in hoc peccatum quantum ad nunc, et contrarium dicere tolleret arbitrii libertatem. Sed non potest homo sine gratia firmare

[1] BERAZA, *op. cit.*, n. 297, obi. 1, p. 275.

se, ut nullatenus in hoc vel illud peccatum consensurus sit, imo haec firmitas non potest ei esse nisi ex adiutorio divinae gratiae.

Et ideo dicendum est quod homo, in peccato mortali exsistens, potest singula peccata mortalia vitare, non tamen potest facere quod omnia vitet, quia hoc eius electioni non subditur»[1].

Itaque *doctrina definitiva S. Thomae*, cui etiam consentit S. Bonaventura, est quod homo lapsus sine gratia non potest resistere *omnibus* tentationibus, etiam resistentia *mere honesta*, neque etiam tentationibus valde gravibus et vehementibus[2], sed solum singulis tentationibus levibus seu non multum urgentibus.

Quae sententia postea conservata est in schola thomistica et adhuc conservatur. E contra, sententia rigida, quod homo nulli omnino tentationi posset per proprias vires resistere, defendebatur a Gregorio Ariminensi; alia vero fere pelagiana de possibilitate resistendi omnibus et singulis mera resistentia honesta, reassumpta fuit a Durando —qui Thomam iuniorem reproducit et impugnat seniorem—[3], cui ex parte accedunt Scotus, Ockam et Gabril Biel[4]. Contra quos strenue dimicarunt thomistae.

β) *Post Concilium Tridentinum*

478. Ergo lutherani et postea Baius dicebant hominem lapsum sine gratia Dei nullam posse per proprias vires vincere tentationem, sed inevitabiliter peccare semper, licet iis

[1] HANNIBALDI, *II Sent.*, dist. 28, art. 1, edit. Vives, inter opera S. Thomae, t. 30, p. 382.
[2] S. BONAVENTURA, *II Sent.*, dsit. 28, art. 2, q. 2 ad 6, p. 687 a.
[3] DURANDUS, *II Sent.*, dist. 28, q. 3, edit. cit. fol. 114 v-115 r.
[4] GABRIEL BIEL, *II Sent.*, dist. 28, q. unica, art. 2, concl. 2, edit. cit. p. 50-51. 53-54.

quibus iustitia Christi imputatur per fidem, non imputentur haec peccata.

Quidam autem theologi catholici, ut melius opponantur istis doctrinis, conati sunt mitigare doctrinam iam fere communem theologorum, dicentes quod homo lapsus potest per proprias vires vincere omnes tentationes et vitare omnia peccata per aliquod temporis, etiamsi tantationes sint valde graves et vehementes, imo et vehementissimae usque ad mortem. Ita Molina [1], quem in Congregationibus de Auxiliis conati sunt defendere Patres Societatis Iesu, non quasi veram doctrinam doceret, sed quod probabilem traderet. Et vere de hac re disputatum est fere per quinque horas coram Clemente VIII, die 2 septembirs 1602, ut refert Lemos [2], et fuit Congregatio octava. Hodie etiam hanc doctrinam defendunt plures theologi Societatis Iesu.

Sed cum doctrina thomistarum consentiunt contra Molinam maiores theologi Societatis Iesu, scilicet Suarez, qui fatetur quod «iam est inter theologos haec sententia communiter recepta» [3], S. Bellarminus, qui ait: «Magis consentanee ad Scripturas et Patres loquuntur qui dicunt nullam tentationem (=veram, non levissimam) sine Dei auxilio vinci posse» [4], Valentia et alii; imo et hodie sat multi ex eadem Societate defendunt, ut fatetur Lange [5], quamvis ipse Molinam sequantur.

Inter propositiones exhibitas Paulo V a Patribus Societatis, habetur in serie earum in quibus cum dominicanis se convenire dicunt, haec, numero 6: «Non posse liberum arbitrium solis suis viribus vincere *quamcumque gravem* tentationem, non solum pro unico instanti, sed etiam pro toto tempore quo durat; quod est *absolute* resistere» [6]. Inter eas

1 Molina, *Concordia*, disp. 19, memb. 6, edit. cit. p. 109.
2 Lemos, *Acta*, edit. cit. col. 260.
3 Suarez, *De Gratia*, lib. I, cap. 24, n. 8, edit. cit. t. 7, p. 492 a.
4 R. Bellarminus, *De Gratia et libero arbitrio*, lib. 5, cap. 7.
5 Lange, *op. cit.* n. 152, p. 92.
6 Astrain, *op. cit.*, p. 799.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

vero in quibus dissentiunt a dominicanis, habetur sequens, numero 5: «Nos dicimus esse *probabile* posse hominem solis naturae viribus resistere gravi tentationi contra legem naturae, *pro singulis instantibus temporis* quo durat; patres dominicani hoc condemnant» [1].

In hac distinctione inter *singula momenta seu instantia temporis quo durat tentatio gravis et totum* tempus quo durat —quae est distinctio temporis, similis distinctioni tentationum in omnes collective et singulas distributive— latet aequivocatio. Sententia communis theologorum illius temporis, ut fatetur Suarez, erat quod homo per proprias vires non poterat resistere tentationi gravi. Gravis autem tentatio non solum sumitur ex duratione eius, sed etiam ex multis aliis capitibus, ut supra vidimus; et potest esse gravissima tentatio quae fiat in instanti temporis. Unde positio haec Patrum Societatis recedebat a communi doctrina, et ideo merito impugnabatur a dominicanis. Et tamen Vazquez accusabat hanc sententiam Suarezii: «Potest quis singulas tentationes quamtumvis vehementes contra praecepta naturalia vincere sine auxilio gratiae et facere quodcumque opus morale eximiae virtutis singillatim, licet non omnia copulative» [2].

Sed, ut salvaret Molinam et suos, Sarezius adinvenit theoriam absurdam iuxta quam nulla tentatio est gravis si non sit diuturna; et vicissim, si est diuturna, eo ipso est gravis. Et nemo non videt hanc theoriam esse interessatam —ut dicunt— et nullo modo fundatam in traditione Patrum et theologorum neque in psychologia tentationis.

Revera, de mora tentationis loquendum est sicut de mora delectationis —quae est tentatio quaedam—, quando theologi loquuntur de delectatione morosa, quae «dicitur morosa, *non ex mora temporis*, sed ex eo quod ratio *delibe-*

1 *Ibidem*, p. 800.
2 Scorraile, *François Suarez*, II, p. 479-480, prop. 9.

rans circa eam immoratur, nec tamen eam repellit»[1]. In qua notione conveniebant omnes antiqui theologi, ut diximus loquentes de peccato sensualitatis.

Neque *diuturnitas*, de qua cum S. Thoma loquuntur alii theologi, intelligitur de diuturnitate *ipsius tentationis* urgentis, sed de diuturnitate temporis *ut tentatio surgat*, quia nequit longum tempus transire quin de novo surgat aliqua tentatio. In vanum ergo laborarunt iesuitae trahentes formulas antiquas ad sensum plane diversum, ut suas doctrinas peregrinas sub specie probabilitatis et traditionis venderent.

2. *Solutio speculativa et scientifica quaestionis*

479. Duo puncta sunt solvanda in hac re: primum, ex parte *necessitatis* gratiae, an et quomodo sit necessaria gratia ad mere honeste vitandum peccatum et superandas tentationes; secundum, hoc iam concluso et determinato, ex parte *ipsius gratiae*, quae necessaria ostenditur, scilicet quaenam gratia requiratur, utrum mere sanans aut etiam elevans et insuper utrum actualis vel habitualis, et utraque singillatim consideranda est eo fere modo quo fecimus circa necessitatem et modum gratiae requisitum ad servandam legem divinam.

Ut haec necessitas rite mensurari possit, notandum est duo esse genera peccatorum mortalium vitandorum, scilicet peccatorum contra legem supernaturalem seu contra praecepta supernaturalia legis, et peccatorum contra legem naturalem large sumptam seu ordinis naturalis, idest contra praecepta de actibus virtutum naturalium seu acquisitarum. Et quia necessitas auxilii est maior et clarior quando bonum faciendum et malum vitandum est altius et difficilius, et hoc obtinent praecepta supernaturalia per comparationem ad naturalia, considerabimus necessitatem gratiae ad vitanda peccata contra legem supernaturalem in primo loco, ac dein ad vitanda peccata contra legem naturalem.

[1] S. Thomas, I-II, 74, 6 ad 3.

a) *De necessitate gratiae ad vitanda peccata contra legem supernaturalem*

480. Eadem est ratio vitandi peccata contra legem supernaturalem et observandi praecepta eius; quia peccare nihil est aliud quam non observare legem et qui abservat legem vitat pecatum seu non peccat. Consequenter, omnes illi theologi qui, ut articulo quarto videbamus, docent hominem per proprias vires sine gratia posse observare legem supernaturalem quoad meram substantiam operis, quae directe cadit sub praecepto, docere debent quoque hominem per proprias vires sine gratia posse vitare peccata contra legem supernaturalem. Unde et Durandus et Molina cum molinistis et Caietanus et Dominicus de Soto, hoc deberent tenere, si scientifice loquerentur; et tamen aut hoc negant, ut Durandus et Soto; aut timide innunnt, ut Molina; aut mediocriter docent, ut Caietanus, qui hoc solum concedit pro vitandis peccatis omissionis, non commisssionis, hac motus et fulcitus ratione, quia «ad vitandum peccatum omissionis non exigitur supernaturale donum, sed sufficit ex naturalibus nullum ponere obicem in nulloque reniti divinae motioni, in quantum praeceptum obligat pro illo statu»[1], et homo ex propriis viribus potest non ponere obicem gratiae.

481. conclusio prima: *Gratia Dei interior est physice necessaria tam angelis quam homini in quocumque statu ad vitandum quodcumque peccatum contra virtutes infusas seu contra praecepta supernaturalia legis divinae.*

[1] Caietanus, *h. l.*, n. 2, cf. et n. 8.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Asseritur ergo necessitas absoluta gratiae non solum pro homine in statu naturae lapsae, sed etiam in statu naturae purae, imo et integrae, quin etiam pro angelis, si in puris naturalibus fuissent conditi; et quidem haec necessitas affirmatur non solum respectu *totius* collectionis peccatorum contra totam legem supernaturalem, sed etiam respectu *singulorum* contra singula praecepta. Et hoc est aequivalenter dicere quod sine auxilio gratiae per vires naturales nulla creatura rationalis potest resistere —etiam mere honeste— ulli tentationi contra virtutes infusas. Et est doctrina expressa S. Thomae dicentis: «Sunt etiam quaedam peccata mortalia, quae homo sine gratia *nullo modo* potest vitare, quae scilicet directe opponuntur virtutibus theologicis, quae ex dono gratiae sunt in nobis» [1].

482. *Probatur.*

1) *Ex dictis articulo secundo.* Non fit vera et positiva resistentia peccato contra praecepta supernaturalia legis divinae sine actu contrario positivo virtutis infusae. Atqui actus positivus virtutis infusae, quae est essentialiter supernaturalis seu supernaturalis quoad substantiam, nullo modo fieri potest per solas vires naturales cuiuscumque creaturae absque gratia Dei, ut constat ex dictis articulo 2. Ergo vera et positiva resistentia peccato et tentationibus contra praecepta supernaturalia de actibus virtutum infusarum nequit fieri per solas vires naturales cuiusqumque creaturae in quocumque statu.

Maior constat ex ipsamet ratione verae et positivae resistentiae, quae directe et contrarie opponitur impetui tentantis; est enim contranitentia seu colluctatio vel pugna, quae essentialiter postulat conatum seu motum contrarium ex parte colluctantium. Iam vero constat quod tentatio ad peccatum contra legem supernaturalem est tentatio ad actum

[1] S. Thomas, I-II, 63, 2 ad 2.

peccati contra virtutes infusas, cui directe constrariatur actus earumdem virtutum, ut constat ex tractatu de peccatis, quaestione 71, articulis 1-4. Ergo stat maior, quod scilicet vera et positiva resistentia contra tentationes ad peccandum contra praecepta supernaturalia legis divinae nequit fieri sine positione actus contrarii virtutis infusae.

2) *Ex dictis articulo quarto.* Qui, resistens tentationi contra praecepta supernaturalia divinae legis, vitat peccatum, eo ipso implet praecepta supernaturalia seu observat legem supernaturalem, saltem quoad substantiam operis, quae directe cadit sub praecepto. Atqui homo per solas vires naturales sine gratia nullum praeceptum supernaturale implere potest, ne quidem quoad substantiam operis, ut constat ex dictis articulo quarto. Ergo homo nec ulla creatura in quocumque statu possunt per proprias vires sine gratia vitare ullum peccatum contra legem supernaturalem.

3) *Ex dictis paulo supra in hoc articulo.* Omnis resistentia vera et positiva peccatis contra legem supernaturalem est resistentia *salutaris*, quia non fit sine actu positivo virtutis infusae, et omnis actus virtutis infusae, qui est supernaturalis quoad substantiam, est actus salutaris. Atqui resistentia salutaris est ex gratia Dei, non ex viribus naturalibus liberi arbitrii, ut patet ex dictis in prima parte huius articuli. Ergo et omnis vera et positiva resistentia peccati contra legem supernaturalem est ex gratia et non ex viribus naturae.

Constat ergo quod contra huiusmodi peccata nequit dari resistentia mere honesta vel naturalis, sed necessario debet esse supernaturalis vel salutaris, saltem quoad substantiam operis; et consequenter apparet quod haec necessitas gratiae est *physica et absoluta*, et non solum moralis pro debiliori conditione hominis lapsi; et haec gratia debet esse per se primo *elevans*, licet secundario et per accidens respectu naturae lapsae, sit etiam sanans.

483. conclusio secunda: *Ad vitanda peccata contra praecepta supernaturalia caritatis, donorum Spiritus Sancti et vir-*

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

tutum moralium infusarum, necessario requiritur gratia sanctificans; ad vitanda vero peccata contra praecepta supernaturalia fidei et spei, sufficit gratia actualis, et normaliter habitus infusus illarum virtutum.

484. *Probatur prima pars.* Nequeunt vitari haec peccata eis positive resistendo, nisi exercendo actum virtutum oppositarum. Atqui actus harum virtutum nequeun exerceri absque gratia sanctificante, quia nequeunt exerceri absque talibus virtutibus, quae necessario connectuntur cum gratia sanctificante. Ergo ad vitanda peccata contra praecepta harum virtutum, necessario requiritur gratia santificans.

Et *confirmatur,* quia modus *meritorius* cadit sub praecepto caritatis directe et sub praeceptis virtutum necessario formatarum per concomitantiam.

485. *Secunda pars* constat ex eodem principio. Peccata enim contra praecepta fidei et spei nequeunt vitari per positivam resistentiam nisi per actus contrarios fidei et spei, qui normaliter non fiunt sine habitu fidei et spei. Atqui tamen isti actus et habitus possunt esse informes seu sine gratia sanctificante et sine caritate, licet non sine gratia supernaturali. Ergo haec peccata absolute loquendo vitari possunt cum sola grratia actuali, qua quis elicere potest actum informem fidei et spei, licet normaliter postuletur habitus fidei et spei.

486. COROLLARIA:

Primum. Sic ergo, relative ad peccata vitanda contra legem supernaturalem et ad resistendum tentationibus contra virtutes infusas, non adest locus —si comparatio fiat cum solis viribus naturalibus liberi arbitrii— inter totam collectionem et partem eius, inter grave et leve, seu inter forte et debile, inter longum et parum temporis, immo neque inter diversos status naturae, quia relative ad haec, *sola natura nihil est et nihil potest.*

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Secundum. Utique, si illa praecepta sint *affirmativa* et consequenter non semper urgent, quandiu non urget eorum observatio, natura non necessario peccat contra illa, eo vel magis si ponatur natura sana et integra; sed si praecepta sint *negativa* —quae semper et pro semper urgent— et si tentatio ad peccandum contra utraque pulset, nequeunt per solas vires naturales ullo modo vitari. Neque quidquam valet exceptio Caietani, nisi pro tempore quo praecepta positiva non urgent et quando natura est sana, quae aliunde non peccat contra praecepta naturalia; sed *vera et positiva vitatio,* per veram et positivam resistentiam, nequit dari sine gratia. Et hoc est quod bene dicit Capreolus, scilicet «peccata directe opposita praeceptis caritatis (vel iuris supernaturalis) non vitantur sine gratia; tamen carens gratia potest illa vitare in sensu diviso (quando scilicet non tentatur neque urget eorum adimpletio)», et potentia quadam obedientiali, non naturali; quod non bene idem auctor expressit quando subdidit: et quadam potentia remota, in quantum potest se disponere ad gratiam qua vitentur»; non enim potest se disponere ex viribus naturae, sed solum ex viribus gratiae actualis, ut constat ex dictis articulo sexto[1]: «Non est in potestate exsistentis extra gratiam et in peccato secundum reatum, vitare singula peccata quae sunt contra ius divinum supernaturale», specialiter si agatur «de praeceptis datis de dilectione Dei et proximi «scilicet caritatis[2].

Tertium. Ideo *necessitas* gratiae est absoluta, physica, simpliciter; *gratia* autem necesaria, est per se primo et semper elevans, et quidem quandoque habitualis (si contra caritatem vel virtutes necessario formatas), quandoque vero actualis tantum (si contra virtutes infusas informes vel quae tales esse possunt, ut fides et spes).

---

[1] CAPREOLUS, *II Sent.*, dist. 28, art. 3, ad 2 argumentum Durandi contra quartam conclusionem, edit. cit. t. IV, p. 308 b et 309 ab.

[2] *Ibidem*, p. 308 b. Cf. et FERRARIENSEM, *In III Contra Gent.*, c. 160, n. VIII, 4 ad 2, versus finem commentarii.

β) *De necessitate gratiae ad vitanda peccata contra legem naturalem*

487. Relate ad haec peccata vitanda dari potest vera resistentia mere honesta seu naturalis, et ideo necessitas gratiae difficilius apparet; quia *non ex natura operis, sed potius ex modo vel circumstantiis deduci debet talis necessitas.*

Consequenter in hac re oportet considerare hominem secundum diversos eius status, ut eius vires debito modo mensurari possint; et sic necessitatem eius considerabimus relate ad hominem tum *in statu naturae integrae,* tum *in statu naturae purae, tum* in statu naturae lapsae.

488. conclusio prima: *Homo in statu naturae integrae potest per proprias vires naturales sine gratia supernaturali vitare omnia omnino peccata contra legem naturalem per totam vitam, et omnes omnino tentationes contra legem naturalem vincere et superare victoria mere honesta.*

489. *Probatur, ex dictis in articulis 2, 3 et 4.* Qui potest perfecte velle et facere totum bonum morale naturale sine gratia, et perfecte servare per totam vitam totam legem naturalem, eo ipso potest per easdem vires naturales sine gratia Dei supernaturali vitare omnia omnino peccata et mortalia et vanialia contra legem naturalem, et resistere omnibus omnino tentationibus, imo et eas superare honeste per totam vitam. Atqui homo in statu naturae integrae potest perfecte velle et facere totum bonum morale naturale et perfecte implere totam legem moralem naturalem, ut patet ex articulis 2-4. Ergo et homo in statu naturae integrae potest honeste vitare omnia omnino peccata contra legem naturalem et resistere onnibus tentationibus contra eam.

Unde et axioma antiquorum theologorum: Adam ante peccatum sine gratia *poterat stare,* sed non poterat pedem movere, quod retuli art. 4.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Et quidem *magna facilitate* hoc poterat facere, quia nullo modo poterat tentari a carne neque a mundo, et solum a diabolo, qui, sine cooperatione aliorum duorum tentantium parum impulsionis exercere poterat in hominem. Propter quod de facto non tentavit Adamum contra legem naturalem, sed contra legem divinam positivam [1].

490. conclusio secunda: *Homo in statu naturae purae potest per proprias vires vitare omnia et singula peccata contra legem naturalem et resistere et vincere omnes tantationes, etiam graves, resistentia mere honesta, attamen cum difficultate sine gratia Dei roborante.*

491. *Probatur, etiam ex dictis articulis 2-4.* Qui potest velle et facere totum bonum morale naturale et obsrvare totam legem naturalem quantum ad substantiam operis, licet cum quadam difficultate nisi per gratiam Dei roboretur, eodem iure potest vitare omnia et singula peccata contra legem naturalem et omnes tentationes, etiam graves, vincere, licet difficulter, nisi ex gratia Dei roberetur. Atqui homo in statu naturae purae potest per proprias vires, licet cum difficultate, velle et facere totum bonum morale naturale et observare totam legem naturalem quoad substantiam operis. Ergo et potest per proprias vires, licet cum difficultate, nisi roboretur per gratiam Dei, omnia et singula peccata vitare et omnes singulasque tentationes vincere.

Maior est clara ex hucusque dictis.

Minor etiam patet ex dictis articulis 2-4. Nam etiam actum supremum naturalem, qui est amor Dei super omnia ut est principium et finis naturae, potest homo in statu naturae purae per proprias vires naturales facere, licet cum quadam difficultate.

[1] Cf. S. Thomam, *De Verit.* 24, 12.

Et vere homo in hoc statu est sanus, licet non perfecte sanus et robustus, et ideo potest omnia facere quae facit homo in statu naturae integrae, licet non cum eadem perfectione et facilitate. Unde non adeo perfecte neque adeo faciliter vitaret peccata et resisteret tentationibus sicut homo in statu naturae integrae.

492. Et *confirmatur.* Quia homo in statu naturae purae, per definitionem intelligitur cum solis viribus naturalibus et concursu Dei naturali absque ulla gratia supernaturali. Si ergo per proprias vires naturales non posset vitare omnia peccata et vincere omnes tentationes, licet cum quadam difficultate, peccatum esset ei omnino inevitabile et necessarium; quod est impossibile [1].

Haec autem gratia, qua indiget, dicitur gratia *roborans,* quia nec est gratia sanans, cum homo in statu naturae purae non sit aegrotus; nec elevans, quia non est ad bonum supernaturale; et est solum ad dandum naturae sanae, sed non evolutae, *robur* seu energiam sufficientem. Unde ex hoc munere dicitur gratia *roborans.*

493. Superest ergo considerare hominem *in statu naturae lapsae,* tum secundum conditiones *generales* lapsus, idest sine gratia sanctificante, vel secundum diversas conditiones *particulares* huius status, prout scilicet homo est lapsus solo peccato originali vel solo peccato personali, vel utroque simul, et quidem secundum quod —dato quod sit lapsus peccato personali cum vel sine originali— est bene vel male habituatus aut nondum aliquem habitum acquisitum habet. Unde pro hoc statu statuimus sequentes conclusiones:

[1] Cf. Salmanticenses, *De Gratia,* disp. 2, dub. 8, § 2, n. 262-273, t. 9, p. 287-294.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

494. conclusio tertia: *Homo in statu naturae lapsae potest potentia physica vitare omnia et singula peccata mortalia contra legem naturalem sine gratia, ed non potest omnia vitare collective et per longum tempus potentia morali, nisi sanetur per gratiam habitualem.*

495. *Probatur prima pars* (quod potest ea omnia vitare potentia physica). Quia haec potentia physica non est diminuta per peccatum, sed integra manet, et ideo sicut poterat ante peccatum, ita etiam post.

496. *Secunda pars* (quod potentia morali non potest omnia collective vitare per longum tempus). Haec est potissima pars conclusionis, quae ideo accurate probanda est, tum a priori, tum a posteriori.

497. A) *A priori,* ex dictis articulis 2-4, et argumento proprio articuli 8.

498. a) *Argumento sumpto ex articulis 2-4:*

Ex dictis articulo 2. Qui moraliter non potest velle et facere totum bonum morale naturale, ipso facto non potest vitare omne malum morale naturale ei contrarium, quod est peccatum mortale. Atqui homo lapsus per proprias vires sine gratia non potest velle et facere totum bonum morale naturale, ut patet ex articulo secundo. Ergo homo lapsus sine gratia non potest vitare totum malum morale naturale ei contrarium, quod est peccatum; idest nequit vitare omnia peccata mortalia contraria legi naturali.

Ex dictis articulo 3. Qui moraliter non potest Deum ut auctorem naturae diligere dilectione perfecta et efficaci affective super omnia, non potest moraliter per proprias vires sine gratia vitare peccatum ei directe oppositum quando tempus implendi praeceptum de Deo diligendo occurrit. Atqui homo lapsus non potest moraliter per proprias vires sine gratia Deum diligere super omnia ut est auctor naturae

dilectione perfecta et efficaci affective, ut constat ex articulo 2. Ergo homo lapsus non potest moraliter per proprias vires sine gratia vitare peccatum huic dilectioni naturali directe oppositum, quando actus ille dilectionis impleri debet; et hoc satis est ad verificandam affirmationem *universalem* quod homo nequit moraliter vitare *omnia* peccata contraria legi naturali in statu naturae lapsae.

Ex dictis articulo 4. Qui moraliter nequit implere totam legem naturalem, saltem quoad substantiam operis, per proprias vires sine gratia, eo ipso nequit per proprias vires sine gratia vitare omnia peccata mortalia legi naturali contraria. Atqui homo in statu naturae lapsae non potest moraliter per proprias vires sine gratia implere totam legem naturalem quoad substantiam operis, ut patet ex dictis articulo 4. Ergo homo in statu naturae lapsae non potest moraliter per proprias vires sine gratia vitare totam collectionem peccatorum mortalium contrariorum legi naturali.

499. b) *Argumento desumpto ex hoc articulo 8.* Thomas affert duplex argumentum in hoc articulo, scilicet argumentum *proprium et directum* ex ipsa psychologia status peccati seu naturae lapsae in peccatum mortale; et argumentum *analogicum* inter conditionem naturae non sanatae quoad pertem inferiorem et conditionem naturae non sanatae quoad partem superiorem —una cum non sanatione partis inferioris—.

500. *Argumento proprio ex ipsamet psychologia status peccati.* Quandocumque in aliqua potentia concurrunt haec quatuor simul, scilicet: *absentia* seu defectus primi principii rectae operationis et resistentiae pravae operationi; *praesentia* connaturalizata primi principii pravae operationis; *impossibilitas* continuae et universalis praemeditationis et deliberationis circa omnes nostras operationes et passiones; et *necessitas* continuae sollicitationis seu atractionis ad peccatum seu ad ea quae sunt contra bonum rationis: haec potentia in sua operatione deficit seu peccat ut in pluribus, quia in ea est minima possibilitas boni et maxima possibilitas mali seu defectus. Atqui haec quatuor simul concurrunt in statu peccati seu naturae lapsae non reparatae per gratiam. Ergo homo in statu naturae lapsae per proprias vires sine gratia reparante nequit impedire quin ut in pluribus peccet seu deficiat a bono naturali morali.

Maior constat, quia inter illa quatuor concurrentia, tria, eaque potissima, sunt pro inductione ad malum seu peccatum, scilicet absentia boni principii, praesentia mali principii, urgentia pravae inclinationis; aliud vero quod superest, nempe medium resistendi et praecavendi ideoque et conducendi ad bonum, est valde languidum et debile in statu naturae lapsae, ubi corpus quod corrumpitur aggravat animam.

Minor autem, ubi unice stat difficultas, sic ostenditur: *Primum principium* rectae operationis in moralibus est prima conversio et adhaesio suo ultimo fini, qui se habet ad operabilia sicut primum principium ad speculabilia; hoc autem primum principium deficit homini lapso, eo quod est, per definitionem, aversus a fine suo ultimo naturali et supernaturali; *principium primum malae operationis connaturaliter adest*, quia adest conversio et adhaesio ad bonum commutabile, quod est ultimus finis malus, et ideo connaturaliter inclinat et gravat animam ad media ei correspondentia prosequenda; adest *continua sollicitatio ad malum*, tum ex parte passionum corporis et animae, tum ex parte mundi ad sua continue invitantis, tum ex parte daemonis umquam dormientis, sed circum quaerentis semper quem devoret; unde S. Thomas optime ait: «Ad hoc etiam operantur impetus corporalium passionum, et appetibilia secundum sensum, et plurimae occasiones male agendi, quibus de facili homo provocatur ad peccandum» [1]; *deest possibilitas conti-*

[1] S. Thomas, *III Contra Gent.*, cap. 160.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

nue et universaliter vigilandi et praecavendi motus et sollicitationes illas, propter continuas necessitates huius vitae mortalis cum tot tantisque miseriis, ex quo fit ut «cogitationes mortalium sint timidae et incertae providentiae nostrae» (*Sap.* 9. 14).

Praeclare ergo Capreolus rationem reddidit huius, cum ait: «Impossibile est voluntatem adhaerentem perverso fini et aversam a Deo, incitatam undique passionum, sensationum et diabolicarum suggestionum tentamentis, in tanta sui custodia diu stare, quod nihil deliberate eligat secundum congruentiam pravi finis, nihil acceptet contra Deum, nihilque omittat de praeceptis a Deo, sed omnia velit quae Deus praecipit eam velle, omnia respuat a Deo vel recta ratione prohibita»[1].

501. *Argumento analogico.* Ita se habet homo lapsus et non reparatus per gratiam habitualem sanantem ad vitanda peccata *mortalia* contra legem naturalem, sicut se habet homo lapsus et reparatus per gratiam habitualem sanantem ad vitanda peccata *venialia.* Atqui homo lapsus et reparatus per gratiam habitualem sanantem non potest moraliter vitare diu totam collectionem peccatorum vanialium sensualitatis. Ergo neque homo lapsus et nondum reparatus per gratiam habitualem sanantem potest moraliter diu vitare totam collectionem peccatorum mortalium.

Maior constat, quia proprium subiectum peccati mortalis est pars superior seu mens, dum proprium subiectum peccati venialis est pars inferior seu sensualitas, ut constat ex dictis supra, quaestione 74, art. 3-4; proprium etiam subiectum gratiae habitualis est pars superior seu mens, et ideo potest dari reparatio partis superioris quin inferior sit sanata, et revera ita est quandiu sumus in hac vita; quia nunc,

[1] Capreolus, *II Sent.*, dist. 28, art. 3, § 4, ad argumentum primum contra quartam conclusionem, edit. cit. t. 4, p. 308 a. Cf. etiam Caietanum, *h. l.*, nn. 12-13.

etiam post baptismum, concupiscentia transit reatu, sed manet actu. Consequenter tenet analogia inter partem inferiorem nondum perfecte reparatam ad partem superiorem reparatam relative ad proprium peccatum sensualitatis, et partem superiorem in statu peccati mortalis seu nullo modo reparatam ad proprium peccatum eius, nempe mortale: manet enim utrobique debilitas seu infirmitas relate ad propria obiecta et actus. *Imo et a fortiori* concludit pro homine lapso, quia in illo augetur debilitas partis superioris ex debilitate et aegritudine partis inferioris. Non est ergo analogia diminutiva, sed *augmentativa*[1].

Minor vero ostensa est in tranctatu de subiecto peccati venialis, et, ut ibi vidimus, communiter tenebatur a theologis tempore S. Thomae[2].

Sicut ergo pars inferior non habitualiter subiecta parti superiori, ut in pluribus tendit ad sua contra ordinem rationis peccando, ita pars superior non habitualiter neque actualiter Deo subiecta, sed contra Deum rebellis ex peccato mortali, ut in pluribus tendit ad sua contra ordinem divinae legis, mortaliter peccando[3].

Optime Dominicus de Soto scribit ad rem: «Et est profecto *pulchra analogia*, quam supponit (S. Thomas) huic conclusioni, nempe quod, quemadmodum ex eo quod appetitus sensualis non est plene rationi subditus, non potest homo, etiam in gratia per quam subditus est Deo, omnia vitare venialia, ita ex eo quod extra gratiam ratio non est omnino subiecta Deo, qui est finis nostrarum actionum, non potest homo non aliquando offendere circa media contra eumdem finem, quod est mortale»[4].

[1] Cf. Concilium Tridentinum, Ses. 6, cap. 12, 16, Denz. 805, 810; can. 23, Denz. 833.
[2] Cf. S. Thomam, I-II, 74, 3 ad 2.
[3] Cf. Caietanum, *h. l.*, n. 14.
[4] Dominicus de Soto, *De natura et gratia*, lib. I, cap. 21, circa finem, edit. cit., p. 98.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

502. B) *A posteriori.* Quod est moraliter possibile, moraliter et ut in pluribus accidit. Atqui vitatio omnium peccatorum mortalium non accidit moraliter et ut in pluribus inter homines iam lapsos et peccatores, sed e contra adhuc in nova et nova peccata incidunt, quasi pondere praecedentis peccati attracti. Ex facto ergo patet talem vitationem non esse homini lapso moraliter possibilem.

Non quidem quod homines peccatores continue peccent mortaliter, quia neque semper et continuo occurrunt observanda omnia legis praecepta; sed quando plura urgent et tentationes graves surgunt, et haec non raro, sed frequenter eveniunt, de novo solent peccatores in alia peccata labi.

503. *Tertia pars* (gratia requisita est sanans et habitualis). Est *sanans* directe, quia est ad medendam infirmitatem naturae lapsae et de se ad ea quae sunt ordinis naturalis, de quo unice loquimur; tamen, ex consequenti, et concomitanter, est gratia *elevans,* quia haec sanatio est ordinata ad finem supernaturalem, ad quem unice est homo de facto destinatus; et ideo a Deo datur intuitu elevandi naturam ad ordinem supernaturalem, ex quo homo cecidit peccando.

Est etiam *habitualis* et non solum actualis, quia et aegritudo sananda est *habitualis* et contraria contrariis curantur. Deinde, vitatio habitualis et permanens postulat principium supernaturale resistendi permanens et habituale, quod nihil aliud esse potest quam gratia habitualis.

Optime ergo S. Doctor formulavit quaestionem dicens quod in statu naturae lapsae «indiget homo gratia *habituali sanante* naturam, ad hoc quod omnino a peccato abstineat» [1].

504. CONCLUSIO QUARTA: *Homo in statu naturae lapsae potest moraliter per proprias vires naturales sine gratia sanante*

[1] S. Thomas, I-II, 109, 8.

vitare aliqua peccata mortalia contra legem naturalem et honeste resistere levibus quibusdam tentationibus; non potest tamen sine gratia sanante vitare singula peccata mortalia neque honeste resistere gravibus tentationibus.

Inter peccata mortalia vitanda est triplex series: quaedam sunt quae *facile* vitari possunt, sicut inter praecepta legis naturalis sunt quaedam facilis adimpletionis, sicut honorare parentes; et quia ad ea committenda non tentatur *graviter* homo lapsus; est ergo facilitas ex duplici capite, nempe intrinseca, ex obiecto, et extrinseca, ex defectu gravis tentationis. Alia sunt quae *difficulter* vitari possunt, tum ex obiecto, quia respondent praeceptis legis difficilis adimpletionis, tum ex gravibus tentationibus urgentibus. Alia denique sunt quae correspondent *altissimo* praecepto vel ad quae committenda homo *urgentissime* tentatur, ideoque *difficillime* vitari queunt.

505. *Probatur prima pars* (quaedam peccata singillatim vitare potest et quibusdam tentationibus potest singillatim honeste resistere). Homo lapsus potest moraliter per proprias vires *aliquod* bonum morale *facile* velle et facere atque etiam potest *aliqua* praecepta legis naturalis sat *facilia* et nobis connaturalia observare, ut constat ex articulis 2 et 4. Atqui qui potest aliquod bonum morale *facile* velle et facere et implere aliqua praecepta *facilia,* potest eo ipso vitare peccata eis contraria et tentationibus contra ea non multum urgentibus honeste resistere, quia contrariorum eadem est ratio. Ergo homo lapsus per proprias vires naturales sine gratia potest vitare quaedam peccata mortalia et resistere quibusdam tentationibus.

506. *Secunda pars* (quaedam peccata singillatim et specifice non potest vitare neque quibusdam tentationibus singillatim resistere nempe gravibus).

507. a) Haec *peccata* sunt saltem *tria,* scilicet peccatum *omissionis* non diligendi Deum super omnia dilectione effi-

caci affective et effective, peccatum incontinentiae et peccatum linguae, quae sunt peccata *commissionis.*

Et quidem *primum* patet, quia homo lapsus nequit per proprias vires sine gratia sanante diligere Deum super omnia dilectione perfecta affective et effective, ut constat ex articulo tertio; et tamen istud praeceptum urget in principio vitae moralis et aliquoties in vita, modo simili sicut praeceptum caritatis in ordine supernaturali. Est ergo praeceptum *difficile per se ex altitudine obiecti.*

Alia duo praecepta sunt difficilia *per accidens ex debilitate subiecti adimplentis.* Et quidem de peccato commissionis *incontinentiae* constat ex Sacris Litteris, prout interpretantur a Patribus et theologis. «Et ut scivi quoniam *aliter non possem esse continens nisi Deus det;* et hoc erat sapientia, scire cuius esset hoc donum, *adii dominum et deprecatus sum illum*» [1]. «Numquid dixit —ait Augustinus—: et cum scirem quia nemo potest erat sapientiae, scire a meipso esse hoc bonum? Non plane hoc dixit, quod quidam in sua vanitete dicunt, sed quod fuit in sanctae Scripturae veritate dicendum: cum —inquit— quia nemo esse potest continens *nisi Deus det.* Iubet ergo Deus continentiam, et dat continentiam; iubet per legem, dat per gratiam; iubet per litteram, dat per Spiritum» [2].

Neque admittit quod Polemo sine gratia Dei effectus fuit continens repente ex auditione Xenocratis. «Ne idimpsum quidam, quod melius in eo factum est, humano operi tribuerim, sed divino. Ipsius namque corporis, quod est infimum nostrum, si qua bona sunt, sicut forma et vires et salus et si quid eiusmodi est, non sunt nisi a Deo creatore et perfectore naturae; quanto magis animi bona donare nullus alius potest? *Quid enim superbius vel ingratius cogitare potest humana vecordia si putaverit, cum carne pulchrum faciat Deus hominem, animo castum ab homine fieri?* Hoc in libro christianae sapientiae sic scriptum est: cum scirem —inquit— quia nemo esse potest continens nisi Deus det; et hoc ipsum erat sapientiae, scire cuius esset hoc donum» [1].

[1] *Sap.* 10, 21.
[2] S. Augustinus, *Epist. 157 ad Hilarium,* cap. 2, n. 9, ML. 33, 677.

Unde et ipse Augustinus, qui hoc de seipso expertus est, exclamat: «Diligam te, Domine, et gratias agam et confitear nomini tuo, quoniam tanta dimisisti mihi mala et nefaria opera mea. *Gratiae tuae deputo* et misericoridae tuae, quod peccata mea tamquam glaciem solvisti; *gratiae tuae deputo,* et quaecumque non feci mala. Quid enim non facere potui, qui etiam *gratuitum facinus* amavi? Et omnia mihi dimissa esse fateor, et quae mea sponte feci mala, et quae te duce non feci. *Quis enim hominum,* qui suam cogitans infirmitatem, audet viribus suis tribuere castitatem atque innocentiam suam, quasi minus ei necessaria fuerit misericordia tua, qua donas peccata conversis ad te?» [2].

Propter quod in Psalmis legimus: «Miser factus sum et curvatus sum usque in finem; tota die contristatus ingrediebar: quoniam *lumbi mei impleti sunt illusionibus, et non est sanitas in carne mea*» [3]. «Quasi dicat —ait S. Thomas—..: carnalis delectatio implet me illusionibus, quia diabolus utitur sensualitate nostra sicut instrumento, et ubi nos debiles conspicit, ibi impugnat nos (secundum illud Prov. 14, 9): stultus illudet peccatum.

Istae autem illusiones variarum rerum ex duplici causa proveniunt: quandoque *ex corruptione,* quia caro semper quaerit convenientia sibi, quantum est de se, et nisi spiritus retineat, oportet quod delectetur in eis, et *impossibile est quod spiritus semper sit vigil, et ideo oportet quod illudatur;* quandoque proveniunt tales illusiones *ex spiritu proprio,* quando scilicet aliquis saepe inserit in se tales cogitationes carnales, et hoc est veniale peccatum primo, demum si

[1] *Epist. 144 ad Cirtenses,* n. ML. 33, 591.
[2] Confessiones, II, cap. 7, n. 15, ML. 32, 681.
[3] *Psalm. 36, 7, 8.*

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

consentiat, fit mortale, et hoc recognoscit non quasi ex carne, sed ex se; unde ait: non est sanitas in carne mea»[1].

Similiter de specie *peccati oris seu in loquendo*, ut ostendit Augustinus, commentans illud Apostoli Jacobi: «Linguam autem *nullus hominum domare potest*»[2]. «Non enim ait: linguam nullus domare potest, sed: *nullus hominum*, ut, cum domatur, Dei misericordia, Dei adiutorio, Dei gratia fieri fateamur. Conetur ergo anima domare linguam, et dum conatur, poscat auxilium, et oret lingua ut dometur lingua, domante illo qui dixit ad suos: non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis (Mtt. 10, 20). Itaque praecpto facere commonemur quod conantes et nostris viribus non valentes, adiutorium divinum precemur»[3].

Ratio autem cur continentia perfecta non possit haberi sine gratia est *propter tentaiones graves quibus ad peccata carnalia sollicitamur*, et ideo quod valet de hac, eodem iure valet de ceteris gravibus tentationibus. Unde theologi concedunt hominem lapsum non posse per proprias vires sine gratia resistere, *etiam distributive*, gravibus tentationibus, ut videmus in Job. Et hac de causa S. Bonaventura scribit: «Si quaeratur ulterius utrum possit resistere vel non, dicendum quod de *aliqua tentatione per se non potest; si tamen consentiat, non est a culpa immune, propter hoc quod adiutorium gratiae sibi praesto est, si vellet suscipere; propter hoc etiam, quia ex propria sua culpa devenit in illam tentationem*»[4].

508. b) Quod autem non possit istis *tentationibus*, etiam *singillatim*, resistere honeste per proprias vires sine auxilio gratiae sanantis, constat *ex improportione inter maximam debilitatem hominis lapsi et magnam impetuositatem tentatio-*

1 S. Thomas, *In Psalm.* 36, n. 3, edit. cit. t6. 18, p. 460.
2 *Jac.* 3, 8.
3 S. Augustinus, *De natura et gratia*, cap. 15, n. 16, ML. 44, 254.
4 S. Bonaventura, *II Sent.* dist. 28, art. 2, q. 12 ad 6, t. II, p. 687 a.

num gravium; ex quo sic arguimus: ita se habet homo lapsus sine gratia sanante ad resistendum et superandum honeste graves tentationes, sicut se habet homo gravissime aegro tans languore congenito ad exercenda opera perfecta et difficilia hominis sani et resistendum valentibus inimicis. Atqui homo gravissime decumbens languore congenitali non potest physice exercere opera perfecta et difficilia hominis sani neque resistere valentibus inimicis. Ergo neque homo lapsus per proprias vires sine gratia potest moraliter resistere gravibus tentationibus.

Maior constat, quia superare gravem tentationem est opus difficile et perfectum.

Minor vero experientia constat; ex qua etiam comperimus quomodo graviter decumbentes et languore congenito laborantes facile vincuntur et superantur ab allis; quia si nequeunt se erecti tenere, ut possint pugnare cum adversario, minus adhuc colluctationem cum ipso sustinere valebunt.

Et vere ita est, quia homo lapsus non postest per proprias vires se perfecte erigere neque erectum tenere moraliter, et ideo vires eius ad moraliter pugnandum sunt fere nullae. Laborat vulnere *ignorantiae*, ex quo neque discernere potest quaenam sit gravis, quaenam levis tentatio; laborat vulnere *malitiae*, ex quo facile recedit a recto tramite rationis, etiam quando ratio practica ostendit quomodo sit resistendum; laborat vulnere *concupiscentiae*, quo magna facilitate vadit post concupiscentias suas. E contra, diabolus, mundus, caro, magno impetu irruunt super aegrotum hominem per graves tentationes.

Unde pulherrime Augustinus gravem tentationem comparat *tempestati* qua navis cordis nostri agitatur ut pene demergatur nisi appellemus ad Christum, qui imperet ventis et mari, ut fiat tranquillitas. Et huic veritati attestatur

1 S. Augustinus, *Sermo 38 de Scripturis*, cap. 8, n. 10, ML. 38, 240 *Sermo 301 de tempore*, cap. 7, n. 7, ML. 38, 1383.

quotidiana et continua oratio: «Et quid aliud petimus —ait Augustinus— cum dicimus: ne nos inferas in tentationem, nisi ut ille qui insidiatur vel certat extrinsecus, nulla irrumpat ex parte, nulla nos fraude, nulle nos possit virtute superare? Quantaslibet tamen adversum nos erigat machinas, quando non tenet locum cordis ubi fides habitat, eiectus est foras. Sed, nisi Dominus custodierit civitatem, in vanum vigilabit qui custodit. *Nolite ergo de vobis ipsis praesumere, si non vultis foras eiectum diabolum intro iterum revocare*»[1].

«Sed vincuntur, *quomodo, nisi quia Dominus erat in nobis?* Manifestum est quia non vicisti tu, sed *vicit ille qui est in te*»[2].

«Sed vincuntur, *quomodo, nisi quia Dominus erat in nobis?* Manifestum est quia non vicisti tu, sed *vicit ille qui est in te*»[3]. «Agnosce ordinem, quaere pacem: tu Deo, tibi caro. Quid iustius, quid pulchrius? Tu maiori, minor tibi: servi tu ei qui te fecit, ut tibi serviat quod factum est propter te. Non enim hunc ordinem novimus, neque hunc ordinem commendamus: tibi caro, et tu Deo, sed: tu Deo, et tibi caro. Si autem contemnis tu Deo, numquam efficies ut tibi caro. Qui non obtemperas Domino, torqueris a servo. Numquid, si non prius tu Deo, ut deinde tibi caro, poteris dicere haec verba: benedictus Dominus Deus meus, qui docet manus meas in praelium et digituos meos in bellum? Praeliari vis indoctus, damnaberis victus. Primo ergo te subdas Deo, deinde illo docente te et adiuvante praelieris et dicas: qui docet manus meas in praelium et digitos meos ad bellum»[3].

«Modo pugnas. Disce, dic: misericordia mea et refugium meum, susceptor meus et erutor meus, protector meus. Susceptor, ne cadam; erutor, ne haeream; protector, ne feriar. Protector meus, et in in ipso speravi. *In his omnibus, in toto labore meo, in omnibus praeliis meis, in omnibus dificultatibus meis, in ipso sperari*»[1]. Unde «*omnes* tentationes adversitatis eius vincunt orando»[2].

Et cum Pelagius concesserit dari gratiam non ut resistamus diabolo, sed ut *facilius* ei resistamus, Augustinus respondet: «Ut quid enim hoc verbum interponit, idest *facilius?* An vero non erat integer sensus ut nequam spiritui, Sancti Spiritus auxilio, resistamus? Sed quantum detrimentum hoc additamento fecerit, quis non intelligat? Volens utique credi tantas esse naturae vires, quas *extollendo praecipitat, ut etiam sine auxilio Spiritus Sancti, etsi minus facile, tamen aliquo modo nequam spiritui resistatur...* Quod opus est hoc auxilio, si tam forte, tam firmum est ad non peccandum liberum arbitrium? Sed etiam hic vult intelligi ad hoc esse auxilium ut *facilius* fiat per gratiam, quod etsi minus facile, tamen putat fieri praeter gratiam»[3].

«O tu, qui dicis te non multa commisisse; quare?, quo regente? Deo gratias quod motu et voce vestra intellixisse vos significastis. Iam, ut video, soluta est quaestio. Hic multa commisit et multorum debitor factus est; ille, gubernante Deo, pauca commisit, cui deputat ille quod dimisit, huic et iste deputat quod non commisit. Adulter non fuisti in illa tua vita praeterita plena ignorantia, nondum illuminatus, nondum bonum malumque discernens, nondum credens in illum qui te nescientem regebat. Hoc tibi dicit Deus tuus: regebam te mihi, servabam te mihi, ut adulterium non committeres; suasor deesset, ego feci. Locus et tempus defuit; et ut haec deesssent, ego feci. Adfuit suasor, non defuit locus, non defuit tempus; ut non consentires, ego terrui. Agnosce ergo gratiam eius, cui debes et quod non admisisti. Mihi debet iste quod factum est, et dimissum vidisti: mihi debes

(Footnotes, p. 496)

1 *In Joannem tract.* 52, n. 9, ML. 35, 1772.
2 *In Psalm. 123*, n. 6, ML. 37, 1643.
3 *In Psalm. 143*, n. 6, ML. 37, 1859.

(Footnotes, p. 497)

1 *Ibidem*, n. 9, ML. 37, 1862.
2 *De Civitate Dei*, Lib. 10, cap. 22, n. 9, ML. 41, 300. Cf. etiam *In Psalm. 30 enerratio II, sermo 3*, n. 2, ML. 36, 248.
3 *De Gratia Christi et peccato originali*, Lib. I, cap. 27, nn. 28-29, ML. 44, 375.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

et tu quod non fecisti. Nullum est enim peccatum quod facit homo, quod non possit facere et alter homo, si desit rector a quo factus est homo» [1].

Optime ergo Lemos arguebat: «Vincere aliquam gravem tentationem, etiam semel, est opus hominis sani; infirmus enim, etiam semel, non potest forti resistere et cum illo pugnare. Nec enim homo infirmus, etiam semel, potest facere actum perfectum hominis sani, videlicet sublevare pondus grave, quod potest sanus» [2].

509. Quae omnia confirmari possunt experientia. Comperta enim res est animas sanctas, quo sanctiores et perfectiores sunt eo magis confidere in Deo ac de seipsis defidere in peccatis vitandis et tentationibus superandis, ita ut omnis resistentia Deo tribuant non sibi, quin potius sibi maximam tribuant debilitatem et impotentiam, et tamen, eo ipso quod sanctiores sunt, robustiores sunt ad superandas tentationum incursus.

E contra, animae peccatrices vel imperfectae solent de seipsis confidere ac si facile possint tentationibus resistere et peccata vitare, putantes se vires habere sufficientes ex seipsis.

Patet autem quod in rebus spiritualibus standum est iudicio animarum sanctarum, non animarum imperfectarum et relaxatarum.

Ac revera, in animabus perfectis timor peccandi et consentiendi tentationibus venit ex conscientia propriae fragilitatis, quae maxima et verissima est; e contra, audacia et confidentia animarum imperfectarum oritur ex ignorantia propriae impotentiae quae radix est praesumptionis imprudentis, cum revera maxime impotentes sint.

---

1 *Sermo 99, de Scripturis*, cap. 6, n. 6, ML. 38, 598.

2 Thomas Lemos, Disp. 8 coram Clemente VIII, die 2 septembris 1602, edit. cit. col. 247. Cf. etiam Salmanticenses, *hic*, disp. 2, dub. 8, § 4, n. 283 in fine, p. 302-303, ubi simile argumentum proponunt.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

510. *Neque valet effugium Molinae* dividentis tentationem gravem in momenta vel instantia, et concedens possibilitatem resistendi per singula momenta, licet non per totum tempus durationis tentationum, *tum* quia non omnes tentationes graves habent plura momenta, sed sunt quandoque in uno instanti physico temporis; *tum* quia quando plura habent momenta maxime oportet resistere in principio, ne incrementa maiora capiant, secundum illud: principiis obsta; iam vero tentationes quandoque veniunt ex improviso, et tunc per vires naturae nequit tota vis resistendi fieri, et ideo tunc maxime indigemus divina protectione; *tum* etiam quia omnes doctores tradunt tentatum gravi tentatione esse obligatum ad *orandum* ut ei resistat eique non consentiat, quae oratio est infallibile signum impotentiae nostrae, ut dicebant Patres Carthaginenses; *tum denique* quia ista divisio mathematica momentorum vel instantium non habet locum in vita morali reali, in qua singula momenta constituunt totum quoddam et non sunt instatia separabilia, sed continuata. Unde patet hanc evassionem Molinae falsam esse theologice et contradicere psychologiae et moralitati tentationum.

Sic ergo distinctio inter *facilia* et *difficilia* est ex parte operis perficiendi vel tentationis superandae ut sic; alia vero distinctio inter *totum* et *partem* est propria facilium operum, quae singillatim facilia sunt, sed collective continent sat magnam difficultatem; et similiter alia distinctio inter *diu* et *non diu* solum afficit singula facilia, quae uno momento, hic et nunc, facilia sunt, sed gravia et difficilia evadunt ex diuturnitate temporis. Applicatur tamen haec distinctio toti complexioni operum et tentationum, eo quod normaliter in vita non omnia ocurrunt simul, licet non diu possit esse vita quin omnia vel plura vel saltem aliquod grave occurrat. Haec ergo doctrina Molinae est penitus explodenda, quae sic proponebatur a Clemente VIII: «quod homo in natura lapsa sufficientes vires habeat ad resisten-

dum gravibus tentationibus et ad superanda singula difficilia»[1].

511. Attendentes ad *speciales conditiones*, homo in statu naturae lapsae potest esse lapsus solo peccato originali, quin habitum pravum aut bonum acquisitum habeat; potest etiam esse homo lapsus peccato actuali mortali tantum et non amplius originali, quod iam fuerat per baptismum remissum; potest denique esse lapsus utroque genere peccatorum simul, uti accidit in infideli peccaore. Et manifestum est quod vires hominis lapsi variantur secundum diversas conditiones, sicut et supra vidimus loquentes de observatione praeceptorum legis. Unde sequentes concluciones.

512. conclusio quinta: *Homo lapsus solo peccato originali non potest diu esse sine aliquo peccato mortali, nisi cito sanetur per gratiam.*

513. *Probatur.* Nam homo in hac conditione, quando primo pervenit ad sufficientem usum rationis, tenetur implere praeceptum dilectionis naturalis Dei super omnia, quod tamen sine gratia sanante non potest, et ideo per solas vires naturales hoc peccatum omissionis vitare nequit. *Praeterea*, multa occurrunt ei agenda, et plus minusve e sensibus et passionibus sollicitatur. Unde, quia non habet experientiam difficultatum neque adhuc acquisivit habitus virtutum ad resistendum, magna facilitate sequetur impetum appetituum suorum et ruet in plura peccata personalia, si propriis viribus relinquatur.

Quod lugenda experientia constat apud pueros paganos vel eos qui extra gratiam et religionem educantur, quam cito et quanta facilitate sequantur appetitus inordinatos,

[1] Cf. Th. Lemos, *Acta*, edic. cit., col. 7, prop. 6. Cf. etiam *ibidem* col. 56, n. 4-57; col. 67-68; col. 141-146, nn. 152-157.

secundum illud: «sensus et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua»[1]. Regulariter ergo loquendo, adolescens sine gratia et cum solo originali peccato, cito ruet in plura peccata mortalia personalia.

514. conclusio sexta: *Homo fidelis, qui iam condonatum habet peccatum originale, potest relabi in peccatum personale. Et quidem potest accidere quod hic et nunc non rueret nisi in unum solum peccatum mortale, et tunc si ex vita anteacta habebat acquisitas virtutes, poterit adhuc cum quadam facilitate nova peccata mortalia vitare, eo vel magis quod cum fide et spe quas retinet habet plures gratias actuales; si vero erat recidivus et consuetudinarius vel in plura peccata labitur ita ut habitum vitiosum contrahat, semper in plura et plura peccata labetur et quidem maiori facilitate.*

515. Quae omnia facile intelliguntur. Unde Augustinus egregie scribit: «Quae sunt etiam necessitates vincendarum *vetustissimarum* cupiditatum et annosarum *malarum consuetudinum*? Vincere consuetudinem, *dura pugna*, nosti. Vides quam male facias, quam detestabiliter, quam infeliciter, et facis tamen: fecisti heri, facturus es hodie. Si sic tibi displicet cum disputo, quomodo displicet tibi cum cogitas? Et tamen facturus es hoc. Unde raperis? Quis te captivum trahit? An in illa, lex in membris tuis repugnans legis mentis tuae? Clama ergo: infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? *Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum*»[2].

Quanto plus ergo mali habitus habet peccator et minus de bonis habitibus, tanto facilius peccabit et tanto debilior erit ad resistendum tentationibus, et consequenter tanto minus vitabit peccata.

[1] *Gen.* 8, 21.
[2] S. Augustinus, *In Psalm. 30 enarratio II*, sermo 1, n. 13, ML. 36, 257.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

516. conclusio septima: *Quando vero homo non habet in se fidem neque aliud principium vitae supernaturalis et aliunde plura peccata mortalia commisit, ita ut nullam veram virtutem habeat, et tamen plura vitia acquisierit, tunc est in miserrima conditione morali, nam pro illo peccare est sicut respirare et nulli nec minimae tentationi resistit, nisi forte per tentationem contrariam. Et vere est totaliter servus appetituum suorum.*

517. Quae omnia facile intelliguntur. Et sat frequenter, etiam apud nos, inveniuntur homines in hoc statu, ita ut de illis dicere possit Deus ea quae de hominibus ante diluvium dicebat, scilicet quod «*cuncta* hominum cogitatio *intenta* esset ad malum *omni tempore*» [1], et quod «*omnis* caro corruperat viam suam super terram» [2].

§ IV
COROLLARIUM DE DISPOSITIONE NEGATIVA AD GRATIAM

518. Ex hucusque dictis apparet *quid dicendum sit de dispositione negativa ad gratiam*, quam veluti certam et indubitatem ex solis viribus naturae tradere solent theologi Societatis Iesu. Haec dispositio negativa est causa per accidens gratiae, ad modum causae removentis prohibiens, et reducitur ad remotionem impedimenti seu obicis gratiae, quod est peccatum mortale vel originale. Itaque, sicut supra vidimus, negant omnem dispositionem positivam ad gratiam quae debeatur libero arbitrio, sed negativam mordicus defendunt.

Iam vero, haec remotio peccati potest intelligi dupliciter: aut *totalis et adaequata*, si omne peccatum removeatur,

[1] *Gen.* 6, 5.
[2] *Gen.* 6, 12.

tum praeteritum seu commissum, tum futurum seu committendum; aut *partialis et inadaequata*, si nonnulla peccata removeantur et non omnia, et in hoc sensu haec dispositio negativa partialis et imperfecta non stat in indivisibili, sed latitudinem magnam habet; quia potest intelligi remotio peccatorum *futurorum tantum*, et non praeteritorum; et quidem respectu futurorum potest intelligi remotio seu vitatio *omnium* aut *aliquorum* tantum.

Ergo ex hucusque disputatis constat:

519. *Primo*, hominem *lapsum* non posse per proprias vires sine gratia se negative disponere ad gratiam dispositione *negativa totali seu perfecta resurgendo a peccato:* e contra constat hominem in statu naturae *integrae* posse per proprias vires *totaliter* se disponere dispositione negativa ad gratiam, quia nullum peccatum praeteritum habebat et poterat vitare omnia futura, quae essent contra legem naturalem; et quia tunc non esset destinatus ad ordinem supernaturalem, non darentur ei supernaturalia praecepta, ideoque neque exinde posset ei aliqua indispositio provenire.

520. *Secundo*, hominem lapsum non posse per proprias vires se negative disponere dispositione perfecta et totali respectu peccatorum *futurorum, tum* quia non potest vitare peccata contra praecepta supernaturalia legis divinae, *tum* quia nequit vitare totam collectionem peccatorum contra legem naturalem; *tum* quia neque singillatim potest quaelibet huius ordinis vitare, ut vidimus nominatim de tribus speciebus, quarum una urget cito post usum rationis; *tum* denique quia nequit vitare peccata contra praecepta difficilis adimpletionis vel ad quae graviter tentatur vel attrahitur, etiam per singula momenta.

521. *Tertio*, attamen constat posse *quaedam facilia* vitare et *leves quasdam* tentationes honeste vincere; quae est dispositio quaedam *valde partialis et remota et imperfecta*, quia

non est de vitatione peccatorum quae sunt directe contra Deum. Reapse ergo, licet conetur ut vitet, parum effective et efficaciter per proprias vires facere potest; et ita, cum semper habeat *positive* peccatum sine gratia, semper est *positive indispositus*, licet haec positiva indispositio sit maior vel minor pro maiori vel minori numero peccatorum quae committuntur vel quae vitantur.

Sed evidenter, hoc minimum et remotissimum non meretur nomen dispositionis, etiam in sensu largo dispositionis negativae. Solum ergo dici debet quod homo, qui per proprias vires potest peccare et a quibusdam peccatis aliquo modo potest abstinere, *potest aliqualiter minus se indisponere ad gratiam suscipiendam.* Propter quod S. Thomas non admittit proprie loquendo hanc negativam dispositionem ad gratiam ex libero arbitrio, sed ait: «*hoc ipsum quod aliquis non ponit obstaculum, ex gratia procedit*» [1]. Nec enim potest proprie dari dispositio negativa sine positiva et *utraque est semper cuiusdam agentis.*

Inutiliter ergo molinistae ad S. Thomam appellant iuniorem contra S. Thomam seniorem sicut fecerat Durandus, et est desperati solutio dicere quod S. Doctor nimis reagens contra pelagianismum, non sat vitavit aliud extremum manichaeismi, ut impudenter dicit Lange, eadem damnatione involvens S. Augustinum et S. Thomam [2], imo et S. Bonaventuram, qui prorsus eodem modo loquitur [3].

Qui ergo non accipiunt gratiam et damnantur, iuste damnantur, quia propria culpa obstaculum posuerunt gratiae peccando; qui vero eam accipiunt et salvantur, semper gratis et misericorditer salvantur [4].

Quapropter Augustinus egregie scribit: «Unde enim fit ut homo ab ineunte pueritia modestior et ingeniosior, tem-

[1] S. Thomas, *In Ad Hebr.*, cap. 12, lect. 3, p. 436 a.
[2] Lange, *Op. cit.*, n. 240, p. 160-161.
[3] S. Bonaventura, *II Sent.*, dist. 28, art. 2, q. 2 ad 6, t. II, p. 687 a.
[4] Cf. S. Thomam, *III Contra Gent.* cap. 159-160.

peratior, ex magna parte libidinum victor, qui oderit avaritiam, luxuriam detestetur, atque ad virtutes ceteras provectior aptiorque consurgat, et tamen eo loco sit ubi ei praedicari gratia christiana non possit? Quomodo enim invocabunt in quem non crediderunt? Aut quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante? (Rom. 10, 14). Alius autem tardius ingenio, libidinibus deditus, flagitiis et facinoribus coopertus, ita gubernetur ut audiat, credat, baptizetur, rapiatur, aut si detentus hic fuerit, laudabiliter hic vivat? Ubi duo isti tam diversa merita contraxerunt, non dico ut iste credat, ille non auditat: hoc enim non est in hominis potestate; ubi, inquam, haec tam diversa merita contraxerunt?» [1].

«Certe, ita occulta est haec electio (non solum ad vitam aeternam, sed et ad solam iustificationem), ut in eadem conspersione nobis prorsus apparere non possit; aut si appareret quibusdam, ego in hac re infirmitatem meam fateor. *Non enim habeo quod intuear in eligendis hominibus ad gratiam salutarem*, si ad examen huius electionis aliqua cogitatione permittor, nisi vel maius ingenium vel minora peccata vel utrumque; addamus etiam, si placet, honestas utilesque doctrinas. Quisquis ergo fuerit quam minimis peccatis irretitus atque maculatus —nam nullis qui potest?— et acer ingenio et liberalibus artibus expolitus, eligendus videtur ad gratiam.

Sed cum hoc statuero, ita me videbit ille qui infirma mundi elegit ut confudat fortia et stulta mundi ut confundat sapientes, ut enim intuens et pudore correctus, ego irrideam multos et prae quibusdam peccatoribus castiores et prae quibusdam piscatoribus oratores. Nonne advertimus multo fideles nostros ambulantes viam Dei, ex nulla parte ingenio comparari, non dico quorum haereticorum, sed etiam minorum?

[1] S. Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione*, lib. I, cap. 22, n. 31, ML. 44, 126.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Item, non videmus quosdam homines utriusque sexus in coniugali castitate viventes sine querela, et tamen vel haeretisos vel paganos vel etiam in vera fide et vera Ecclesia sic tepidos, ut eos miremur meritricum et histrionum subito conversorum, non solum patientia et temperantia, sed etiam fide, spe, caritate superari?

Restat ergo *ut voluntates eligantur.* Sed voluntas ipsa, nisi aliquid occurrerit quod delectet atque invitet animum, moveri nullo modo potest; hoc autem ut occurrat, non est in hominis potestate»[1].

At Molina et molinistae nolunt hanc viam ingredi, et renuunt admittere quod homo lapsus sit vere et graviter aegrotus; nec Molinae probatur analogia hominis aegroti et hominis lapsi[2]. Et nullo modo fundata est illa explicatio: facienti quod in se est per vires naturae, se negative disponendo, Deus non denegat gratiam. Sed de hac re postea, quaestione 111.

522. Haec tamen quaestio de dispositione mere negativa ad gratiam per vires naturae, libere disputatur inter theologos catholicos. Unde cum in Schemate Constitutionis Dogmaticae exhibito Concilio Vaticano I diceretur: «ad nullum vero actum salutarem sive in iustis ut iustificentur adhuc sive in peccatoribus *ut disponantur* ad iustificationem vires naturales sufficiunt absque supernaturali gratia Dei, sine quo operante ut velimus et cooperante cum volumus ad pietatis opera nihil valemus»[1]: adnotator subiungit: «quando definitur necessitas gratiae supernaturalis ad volendum aut perficiendum bonum aliquod, sicut oportet, *ut disponat ad iustitiam christianam*, id intelligitur de dispositione *posi-*

[1] *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, lib. I, q. 2, n. 22, ML. 40, 128.
[2] L. Molina, *Concordia*, disp. 20, edit. cit. p. 114-115.
[3] Concilium Vaticanum I, *Schema Constitutionis Dogmaticae*, cap. 18, Mansi, 50, 73.

tiva et per modum *meriti de congruo*, non autem de dispositione improprie dicta et solum *negativa*, quatenus homo maiora impedimenta gratiae non ponat»[1].

Sed doctrina tradita necessario sequitur ex negatione dispositionis positivae, et ideo sicut de merito ad gratiam ita et de dispositione quacumque ad eam ex viribus naturae non deberet fieri sermo a theologis, sed omnes debent dicere cum schemate reformato Concilii Vaticani I: «Quemadmodum enim haec ipsa beata vita, ita *omnis dispositio* ad eam, utpote super naturam posita, ex gratuito Dei miserentis beneficio est»[2].

§ V
SOLVUNTUR DIFFICULTATES

523. *Obiectio prima.* Quod est peccatum morale est evitabile ideoque in nostra potestate. Atqui non vitare peccatum est peccatum. Ergo vitare peccatum est evitabile, et ideo in hominis potestate constitutum.

524. *Respondetur. Distinguo mai.:* Quod est peccatum morale est evitabile aut per proprias vires naturales aut per vires gratiae, *concedo;* per proprias vires naturales tantum, *ergo.*

Concedo min. et nego consequens et consequentiam.

Verum est quod omne peccatum morale est moraliter evitabile homini, quia secus necesarium esset et consequenter non posset esse peccatum. At haec evitabilitas moralis non stat in indivisibili, nec est eiusdem rationis semper. Homo ergo per vires morales naturales, etiam in statu naturae lapsae, potest aliquo modo vitare peccatum, scilicet non

[1] *Ibidem*, col. 119.
[2] *Ibidem*, t. 53, col. 174, cap. 3.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

committendo hic et nunc hoc vel illud peccatum occurrens; at proprie vitare potest per gratiam Dei, quae nulli hominum deest si velit eam recipere et ad eam recipiendam se preparare. Unde peccatum numquam est homini simpliciter inevitabile.

S. Augustinus adhuc urget solutionem dicens quod *haec naturalis impotentia est ipsa culpabilis*, et ideo non excusatur a ceteris peccatis quae inde quadam necessitate consequuntur. «Respondemus —inquit— ideo esse culpam hominis quod non est sine peccato, quia sola hominis voluntate factum est ut ad istam necessitatem veniret quam sola hominis voluntas superare non possit»[1]. Quam responsionem approbat et suam faciunt S. Thomas[2] et S. Bonaventura[3].

Et notandum quod haec obiectio est *Pelagii* apud Augustinum[4], et tamen S. Thomas proposuerat ut argumentum proprium in II Sent., dist. 28, art. 2, arg. 2 sed contra, et partim in De Veritate, q. 24, art. 12, arg. 7 et 10 sed contra.

525. *Obiectio secunda.* Qui utiliter corripitur potest vitare peccatum, quia proprius finis correptionis est emendatio delinquentis. Atqui peccatores utiliter corripiuntur, cum etiam fraterna correptio sit in praecepto[5]. Ergo peccatores possunt vitare peccatum.

526. *Respondetur. Distinguo mai.:* Qui utiliter corripitur potest vitare peccatum aut propriis viribus naturalibus aut gratia Dei praeventus et adiutus, *concedo;* propriis viribus naturalibus secluso omni auxilio Dei, *nego.*

Contradistinguo min.: Peccatores utiliter corripiuntur quasi sola correptio exterior sufficeret ad emendationem

---

[1] S. Augustinus, *De perfectione iustitiae hominis*, cap. 6, n. 13, ML. 44, 297.
[2] S. Thomas, *III Contra Gent.*, cap. 160 circa finem.
[3] S. Bonaventura, *II Sent.*, dist. 28, art. 2, q. 2 ad 6.
[4] S. Augustinus, *ibidem*.
[5] *Mtt.* 18, 15.

eorum sine auxilio gratiae interioris et efficaciter corripientis et corrigentis, *nego;* una cum interiori et divina correptione et correctione, cui exterior subordinatur, *concedo.* Et *nego consequens et consequentiam.*

Haec obiectio erat argumentum *semipelagianorum*, cui respondet Augustinus quod utique utilis est humana correptio, non quasi sit causa propria et adaequata emendationis interioris, quae solum provenit ex gratia Dei interiori, secundum illud: «considera opera Dei, quod nemo potest *corrigere* quem ille despexeri»[1], sed ut gratia quaedam exterior quae interiori parat viam. Et illi, etiam insufficienti, convenit nomen *correptionis* —quae non necessario postulat effectum emendationis—; dum *correctio* sortitur effectum suum, et ideo proprie attribuitur Deo[2].

527. *Obiectio tertia.* Aequalis est potentia liberi arbitrii ad bonum et ad malum, secundum illud: «ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi»[3]. Atqui ad malum habet potentiam naturalem sine gratia. Ergo et ad bonum, et consequenter ad vitandum malum seu peccatum.

528. *Respondetur. Distinguo mai.:* Eadem est potentia liberi arbitrii ad bonum et ad malum, in statu naturae lapsae, *nego;* in statu naturae integrae, *subdistinguo:* respectu boni et mali moralis naturalis, *concedo;* respectu boni supernaturalis et mali seu peccati contra legem supernaturalem, *nego.*

Concedo min. et nego consequens et consequentiam.

Revera textus ille, quo abutebantur pelagiani, litteraliter est dictus *solum de homine in statu iustitiae originalis* in quo

---

[1] *Eccli.* 7, 14.
[2] Cf. S. Augustinum, *De correptione et gratia*, cap. 6, n. 9, ML. 44, 921; S. Thomam, II-II, 33, 2 ad 1, ubi idem occurrit argumentum.
[3] *Eccli.* 15, 18.

fuit constitutus a Deo. prouti apparet ex toto contextu, nam in versiculo 14 dicitur: «Deus ab initio constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui». Et in hoc sensu optime respondebat auctor Hypognosticon, lib. III, cap. 2 et 4[1].

Addit etiam S. Thomas quod homini lapso datur quoque id quod ei placuerit, scilicet bonum vel malum, vita et mors; sed quod velit efficaciter bonum salutare et naturale perfectum, habet ex auxilio gratiae[2].

Art. 9.-Utrum ille, qui iam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum et vitare peccatum, absque alio auxilio gratiae

529. Postquam ergo S. Doctor examinavit doctrinam semipelagianorum quantum ad praeparationem ad gratiam tum positivam, tum negativam, eam impugnando; consequenter considerat eam quantum ad retentionem seu conservationem gratiae semel acceptae, nam putabant hominem per proprias vires sine nova gratia posse per longum tempus, imo et per totam vitam, conservare et retinere gratiam sanctificantem semel habitam. Hanc ergo duplicem affirmationem semipelagianam accurate examinat duobus ultimis articulis huius quaestionis.

Facilius autem est conservare gratiam semel habitam per aliquod tempus tantum quam usque ad mortem inclusive seu per totam vitam; et ideo separatim considerat S. Doctor vires liberi arbitrii iustificati, incipiendo a facilioribus, in praesenti articulo.

---

[1] *Hypognosticon*, inter opera supposititia S. Augustini, ML. 45, 1622-1623.

[2] Cf. Petrum Lombardum, *II Sent.*, dist. 25, cap. 6, cum expositionibus S. Alberti Magni, S. Bonaventurae et S. Thomae, ubi agitur de quatuor statibus liberi arbitrii respectu boni et mali.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Sicut in articulis praecedentibus, ita et hic agitur exclusive de adultis, qui proprie possunt bene agere et peccare, non autem de parvulis vel amentibus, qui, ut sic, pertinent ad statum anormalem seu exceptionalem.

In adultis ergo conservatio gratiae iam habitae exigit operari bonum et vitare peccatum, eo quod eorum vita transigi non potest absque operationibus moralibus. Idem est ergo quaerere utrum homo iustificatus possit per seipsum sine novo auxilio gratiae operari bonum et vitare peccatum et inquirere utrum iustitiam semel habitam conservare possit per seipsum absque nova gratia, quia conservatio gratiae ex parte nostri postulat haec duo.

Et quaestio est de conservatione gratiae habitualis, non merae gratiae actualis, quae de se est per modum motus, dum gratia habitualis de se dicit quid permanens et stabile, quo formaliter iustificatur impius.

Ut autem in hac re ordinate procedamus, duo separatim consideranda sunt: 1.°, necessitas gratiae pro conservatione gratiae semel habitae, secundum doctrinam fidei; 2.°, eadem necessitas, secundum scientiam theologicam, quia etiam hic, sicut et in praecedentibus, non est idem sensus quaestionis utrobique.

§ I
Necessitas gratiae pro conservatione iustitiae acceptae, secundum fidem

530. In hoc punto sunt duae haereses ad invicem oppositae. *Ex una parte* pelagiani et, ut videtur, etiam semipelagiani, tenebant hominem semel iustificatum posse *per proprias vires, sine novo auxilio gratiae,* perfecte conservare suam iustitiam et sanctitatem implendo *totam* legem et vitando *omnia* peccata, etiam venialia, et superando *omnes* tentationes, ita ut veram *impeccantiam* habeat; quibus quodammodo accedunt Jovinianus et partim beguardi et beguinae et

postmodum Molinos, ut referemus in II-II, 24, 11, qui dicebant caritatem esse inamissibilem in via, quando iustus pervenit ad statum quemdam perfectionis.

Ex alia vero parte lutherani, et praesertim Baius et Jansenius, docebant hominem iustum *neque per gratiam Dei* posse legem implere, quia haec praecepta sunt impossibilia, neque tamen propter hoc desinunt esse iusti, quia haec peccata non imputantur fidelibus iustis, qui consequenter legi non tenentur, sed a lege liberantur per fidem Christi[1].

Doctrina autem Ecclesiae *media incedit inter et supra istas contrarias haereses*, defendens contra pelagianos *necessitatem* gratiae, etiam pro iustis et fidelibus, ad operandum bonum et vitandum malum seu ad perfectam observationem legis; et contra protestantes et semiprotestantes defendens *obligationem* observandi, etiam iustis, legem Dei et Ecclesiae, cuius praecepta sunt semper possibilia per gratiam Dei.

531. CONCLUSIO: *Homo iustus indiget auxilio gratiae ad conservandam iustitiam semel acceptam, idest ad bonum prosequendum et malum vitandum.*

Est *de fide catholica.*

532. *Probatur.* A) *Ex auctoritate Ecclesiae*, tum expresse tum ex lege orandi.

533. a) *Expresse* Ecclesia docet hominem semel iustificatum: 1) *adhuc teneri ad observationem legis Dei et Ecclesiae:* «Nemo autem —inquit Concilium Tridentinum— quantumvis iustificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet»; «si quis hominem iustificatum

[1] Cf. CONCILIUM TRIDENTINUM, Ses. 6, cap. 11, Denz. 804; can. 18 et 22, Denz. 828, 832; Ses. 24, can. 10, Denz. 980; S. PIUM V, *Ex omnibus afflictionibus*, Denz. 1054; *Innocentium X, Cum occasione*, Denz. 1092.
[2] CONCILIUM TRIDENTINUM, Ses. 6, cap. 11, Denz. 804.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

et quantumlibet perfectum dixerit non teneri ad observationem mandatorum Dei et Ecclesiae, sed tantum ad credendum, quasi vero Evangelium sit nuda et absoluta promissio vitae aeternae sine conditione observationis mandatorum, A. S.» «si quis dixerit Christum Iesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem cui obediant, A. S.»[1].

2) *Posse peccare et iustitiam suam amittere, transgrediendo illa mandata.* «Nemo quoque, quandiu in hac mortalitate vivitur... praesumere debet... quod *iustificatus: aut* amplius peccare non possit; *aut*, si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat»[2]. Unde «si quis hominem *semel iustificatum* dixerit amplius peccare non posse neque gratiam amittere, atque ideo eum, qui labitur et peccat, numquam vere fuissse iustificatum... A. S.»[3].

3) *Haec tamen praecepta non sunt homini iusto impossibilia.* «Nemo temeraria illa et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti, Dei praecepta homini iustificato ad observandum esse impossibilia; nam Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis et adiuvat ut possis; cuius mandata gravia non sunt, cuius iugum suave est et onus leve»[4]. Unde «si quis dixerit Dei praecepta homini etiam iustificato et sub gratia constituto, esse ad observandum impossibilia, A. S.»[5].

Et damnatur veluti haeretica prima propositio Jansenii, quae sic se habet: «Aliqua Dei praecepta hominibus iustis volentibus et conantibus, secundum praesentes quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant»[6].

[1] *Ibidem*, can. 20, 21, Denz. 830-831.
[2] CONCILIUM TRIDENTINUM, Ses. 6, cap. 12, Denz. 805.
[3] CONCILIUM TRIDENTINUM, Ses. 6, can. 23, Denz. 833. Cf. etiam CONCILIUM VIENNENSE, contra beguardos et beguinas, Denz. 471; INNOCENTIUM XI, *Caelestis Pastor*, contra Molinos, Denz. 1276-1277.
[4] CONCILIUM TRIDENTINUM, Ses. 6, cap. 11, Denz. 804.
[5] *Ibidem*, can. 14, Denz. 824.
[6] INNOCENTIUS X, *Cum occasione*, Denz. 1092.

Sunt ergo omnia et singula praecepta legis Dei et Ecclesiae homini iusto possibilia. Atamen:

4) *Haec possibilitas non provenit ex naturalibus viribus liberi arbitrii, sed ex gratia Dei*, quae necessaria est, *tum* ad bene agendum et observanda divina praecepta, *tum* ad superandas tentationes et ad peccata vitanda.

α) *Ad bene agendum:* «Adiutorium Dei, *etiam renatis ac sanctis*, *semper* est implorandum ut ad finem bonum pervenire vel in *bono possint opere perdurare*»[1]. «Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus quod, *accepta per baptismum gratia*, omnes baptizati, Christo *auxiliante et cooperante*, quae ad salutem animae pertinent, *possint et debeant*, si fideliter laborare voluerint, *adimplere*»[2]; quia «ipse Christus tamquam caput in membra et tamquam vitis in palmites in ipsos iustificatos *iugiter* virtutem influit, quae virtus bona eorum opera *semper* antecedit et comitatur et subsequitur, et sine qua ullo pacto Deo grata et meritoria esse possunt»[3]. Unde et in Concilio Arausicano II dicitur: «Ita sunt in vita palmites ut viti nihil conferant, sed *inde accipiant unde vivant;* sic quippe vitis est in palmitibus, ut vitale alimentum subministret iis, non sumat ab eis; ac, per hoc, et manentem in se habere Christum et manere in Christo, discipulis prodest utrumque, non Christo; nam praeciso palmite, potest de viva radice aliis pullulare, qui autem praecisus est, sine radice non potest vivere»[4].

β) *Ad servanda divina praecepta:* «Qui enim sunt filii Dei, Christum diligunt; qui autem diligunt eum, ut ipsemet testatur, *servant sermones eius* (Ioan. 14, 23); quod utique, *cum divino auxilio*, praestare possunt»[5].

---

[1] Concilium Arausicanum II, Denz. 183.
[2] *Ibidem*, Denz. 200.
[3] Concilium Tridentinum, Ses. 6, cap. 16, Denz. 809.
[4] Concilium Arausicanum II, Dens 197.
[5] Concilium Tridentinum, Ses. 6, cap. 11, Denz. 804.

γ) *Ad superandas tentationes.* «Neminem —ait S. Coelestinus I—, *etiam baptismatis gratia renovatum*, idoneum esse ad superandas diaboli insidias et ad vincendas carnis concupiscentias nisi *per quotidianum adiutorium Dei*, perseverantiam bonae conversationis acceperit. Quod eiusdem antistetis (Innocentii I ad Concilium Carthaginense) in eisdem paginis doctrina confirmat, dicens: nam quamvis hominem redemisset a praeteritis ille peccatis, tamen *sciens iterum posse peccare*, ad reparationem sibi, quemadmodum posset illum et post ista corripere, multa servavit, quotidiana *praestans illi remedia*, quibus nisi freti confisique nitamur, nullatenus humanos vincere poterimus errores: *necesse est enim ut, quo auxiliante, vincimus, eo iterum non adiuvante vincamur*»[1]. «Verumtamen qui se existimant stare, videant ne cadant, et cum timore et tremore salutem suam operentur, in laboribus, in vigiliis, in eleemosynis, in orationibus et oblationibus, in ieiuniis et castitate. *Formidare* enim debent scientes quod in spem gloriae et nondum in gloriam *renati* sunt, de pugna quae superest cum carne, cum mundo, cum diabolo, *in qua victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia Apostolo* obtemperent dicenti: debitores sumus non carni ut secundum carnem vivamus; si enim secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem Spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis»[2].

δ) *Ad vitanda peccata tum venialia tum etiam mortalia. Venialia* quidem, quia homo iustus *sine speciali auxilio gratiae non potest omnia et singula peccata venialia vitare.* «Item placuit quod ait S. Ioannes Apostolus: si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est, quisque sic accipiendum putaverit ut dicat *propter humilitatem* oportere dici nos habere peccatum, non quia *vere* ita est, A. S. Sequitur enim Apostolus et adiungit: si autem confessi fuerimus peccata nostra, fidelis est et

---

[1] S. Coelestinus I, *Indiculo*, Denz. 132.
[2] Concilium Tridentinum, Ses. 6, cap. 13, Denz. 806.

iustus qui remittat nobis peccata et mundet nos ab omni iniquitate. Ubi satis apparet hoc *non tantum humiliter, sed etiam veraciter* dici. Poterat enim Apostolus dicere: si diximus, non habemus peccatum, nos ipsos extollimus et humilitas in nobis non est; sed cum ait: nos ipsos decipimus et veritas in nobis non est, satis ostendit eum qui se dixerit non habere peccatum, non verum loqui, sed falsum» [1].

«Licet enim in hac mortali vita, *quantumvis sancti et iusti,* in levia saltem et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse iusti; nam iustorum illa vox est et humilis et *verax:* dimitte nobis debita nostra; quo fit, ut iusti ipsi eo magis se obligatos ad ambulandum in via iustitiae sentire debeant, quo liberati iam a peccato, servi autem facti Deo, sobrie, iuste et pie viventes, proficere possint per Christum Iesum, per quem accessum habuerunt in gratiam istam» [2]. Unde «si quis dixerit hominem semel iustificatum... posse in *tota* vita peccata *omnia*, etiam venialia, vitare, *nisi ex speciali Dei privilegio*, sicut de Beata Virgine tenet Ecclesia, A. S.» [3].

Mortalia etiam, quia, ut ait Concilium Tridentinum: «Deus sua gratia semel iustificatos non deserit nisi ab eis prius deseratur. Itaque nemo sibi in sola fide blandiri debet, putans fide sola se heredem esse constitutum hereditatemque consecuturum, etiamsi Christo non compatiatur, ut et conglorificetur. Nam et Christus ipse, ut inquit Apostolus, cum esset Filius Dei, didicit ex iis quae passus est oboedientiam, et consummatus factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae. Propterea, Apostolus ipse monet *iustificatos* dicens: nescitis quod ii qui in stadio currunt, omnes quidem curruunt, sed unus accipit brevium? Sic currite ut comprehendatis. Ego igitur sic curro, non quasi in incertum; sic pugno, non quasi aerem verberans, sed castigo

[1] Concilium Carthaginense, Denz. 106.
[2] Concilium Tridentinum, Ses. 6, cap. 11, Denz. 804.
[3] *Ibidem*, can. 23, Denz. 833.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES /

corpus meum et in servitutem redigo, ne forte cum aliis praedicaverim, ipse *reprobus efficiar*. Item Princeps Apostolorum Petrus: satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis; hoc enim facientes, *non peccabitis* aliquando» [1].

Unde et Eucharistia est «tamquam antidotum quo liberemur a culpis quotidianis *et a peccatis mortalibus praeservemur*» [2], propter nova auxilia gratiae quae nobis confert et quibus conformatur in Domino et in potentia virtutis eius.

5) Consequenter, quia conservatio gratiae in adultis nequit haberi sine operatione boni et vitatione mali, *necessarium est auxilium gratiae ad gratiam semel habitam conservandam.* Unde Concilium Tridentinum expresse docet iustitiam acceptam conservari *per bona opera* [3]; et, propter hoc, auxilium gratiae est necessarium *non solum iusto post reparationem, sed* etiam necessarium fuisset *ante lapsum.* «Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficeret, operans velle et perficere» [4]; et ideo «si quis dixerit iustificatum vel sine speciali auxilio Dei *in accepta iustitia* perseverare posse, vel cum eo non posse, A. S.» [5]; sed «adiutorium Dei, etiam *renatis ac sanctis*, semper est implorandum ut... *in bono* possint *opere* perdurare» [6]. Imo et «natura humana *etiamsi in illa integritate* in qua est condita, permaneret, *nullo modo* seipsam, *creatore suo non adiuvante, servaret;* unde... sine gratia Dei salutem non potest *custodire*, quam accepit» [7].

534, b) *Aequivalenter etiam idem docet ex lege orandi.* Omnes enim orationes Ecclesiae, quas retulimus articulo

[1] *Ibidem*, cap. 11, Denz. 804.
[2] Concilium Tridentinum, Ses. 13, Denz. 875.
[3] Concilium Tridentinum, Ses. 13, c. 2, Denz. 834.
[4] *Ibidem*, cap. 13, Denz. 806.
[5] *Ibidem*, can. 24, Denz. 834.
[6] Concilium Arausicanum II, Denz. 183.
[7] *Ibidem*, Denz. 192.

praecedenti, *applicantur quoque homini iustificato*, qui eas vere et proprie recitare debet. Propter quod Concilium Carthaginense arguit *ex lege orandi* contra pelagianos hoc modo: «Quicumque dixerit in oratione dominica ideo dicere sanctos: *dimitte nobis debita nostra*, ut non pro seipsis hoc dicant, quia non est in eis iam necessaria ista petitio, sed pro aliis qui sunt in populo peccatores; et ideo non dicere *unumquemque sanctorum:* dimitte *mihi* debita *mea*, sed: dimitte *nobis* debita *nostra*, et hoc pro aliis potius quam pro se, iustus petere intelligatur, A. S. Sanctus enim et iustus erat Apostlus Iacobus cum dicebat: *in multis enim offendimus omnes;* nam quare additum est *omnes*, nisi ut ista sententia conveniret Psalmo, ubi legitur: ne intres in iudicio cum servo tuo, quia non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens. Et in oratione sapientissimi Salomonis: *non est homo* qui non peccavit; et in libro sancti Job: in manu *omnis* hominis signat ut sciat *omnis* homo infirmitatem suam. Unde etiam Daniel sanctus et iustus, cum in oratione pluraliter diceret: peccavimus, iniquitatem fecimus, et cetera quae ibi veraciter et humiliter confitetur; ne putaretur, quemadmodum quidam sentiunt, hoc non de suis, sed de populi sui potius dixisse peccatis, postea dixit: cum orarem et confiterer peccata *mea et* peccata *populi* mei Domino Deo meo, noluit dicere: «peccata nostra», sed «peccata populi sui» dicit et «sua», quoniam futuros istos, qui tam male intelligerent, tamquam propheta praevidit».

Item, placuit ut quicumque ipsa verba Dominicae Orationis, ubi dicimus: *dimitte nobis debita nostra*, ita volunt a *sanctis* dici, ut humiliter, non varaciter hoc dicatur, S. S. Quis enim ferat orantem et non hominibus, sed ipsi Deo mentientem, qui *labiis* sibi dicit dimitti velle, et *corde* dicit quae sibi dimittantur, debita non habere?» [1].

[1] Concilium Carthaginense, Denz. 107-108.

«Quod igitur tempus intervenit quo eius non egeamus auxilio? *In omnibus* igitur actibus, causis, cogitationibus, motibus, adiutor et protector orandus est; superbum est enim ut quidquam sibi humana natura praesumat, clamante Apostolo: non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed contra principes et potestates aeris huius, contra spiritualia nequitiae in coelestibus» [1].

535. B) *Ex Sacra Scriptura*. In Sacris Litteris constat expresse quod *ad salutem consequendam est necessaria, etiam iustis, observatio mandatorum Dei*, secundum illud: «Si vis ad vitam ingredi, *serva mandata*» [2]. Et Apostolis suis, qui iusti erant, ait Iesus: «Si diligitis me, *mandata mea servate*» [3]; «*qui habet mandata mea et servat ea, ille est qui diligit me;* qui autem diligit me, diligetur a Patre meo et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum» [4]. Quibus concinunt quae habet Apostolus Ioannes: «In hoc scimus quoniam cognovimus eum, *si mandata eius observamus;* qui dicit se nosse eum et *mandata* eius non custodit, mendax est, et in hoc veritas non est: qui autem *servat* verbum eius, vere in hoc caritas Dei perfecta est, et in hoc scimus quoniam in ipso sumus. *Qui dicit se in ipso manere, debet, sicut ille ambulavit, et ipse ambulare*» [5]; «et qui *servat mandata* eius, in illo manet et ipse in se; et in hoc scimus quoniam manet in nobis de Spiritu, quem dedit nobis» [6]: «Haec est enim *caritas* Dei, *ut mandata eius custodiamus, et mandata eius gravia non sunt*» [7]. Unde «circumcissio nihil est, et praeputium nihil est, sed *observatio mandatorum* Dei» [8]. «Qui ergo solverit

[1] S. Zosimus, citatus a S. Coelestino, *Indiculo*, Denz. 135.
[2] *Mtt.* 19, 17.
[3] *Ioan.* 14, 15.
[4] *Ioan.* 14, 21.
[5] *I Ioan.* 2, 3-6.
[6] *I Ioan.* 3, 24.
[7] *I Ioan.* 5, 3.
[8] *I Cor.* 7, 19.

unum de mandatis istis minimus et docuerit sic homines, minimus vocabitur in regno coelorum; qui autem *fecerit* et docuerit, hic magnus vocabitur in regno coelorum»[1].

Et quidem ista observatio debet esse sincera et effectiva, secundum illud: «filioli mei, non diligamus verbo neque lingua, sed *opere et veritate*»[2].

Iam vero, etiam iusti et sancti *tentationes et difficultates patientur quas vincere et superare non possunt absque auxilio gratiae.* Nam ad fideles et sanctos scribit Petrus: «Fratres, sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester diabolus tamquam leo rigiens circuit quaerens quem devoret, cui *resistite* fortes in fide»[3]; et Paulus: «De cetero, fratres, confortamini in Domino et in potentia virtutis eius; *induite vos armaturam Dei ut possitis stare adversus insidias diaboli*, quoniam non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritalia nequitiae in coelestibus. Propterea, accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo et in omnibus perfecti stare...; per omnem orationem et observationem orantes omni tempore in Spiritu, et in ipso vigilantes, in omni instantia et observatione pro omnibus sanctis et pro me»[4].

«Itaque, *qui se existimat stare, videat ne cadat:* tentatio vos non apprehendat nisi humana; fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere»[5]. «Itaque, carissimi mei, —sicut semper obedistis— non ut in praesentia mei tantum, sed multo magis nunc in absentia mea, *cum metu et tremore vestram salutem operamini;*

1 *Mtt.* 5, 19.
2 *I Ioan.* 3, 18.
3 *I Petr.* 5, 8-9.
4 *Eph.* 6, 10-13, 18-19.
5 *I Cor.* 10, 12-13.

Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate»[1].

Unde et idem *Apostolus orat pro sanctis et iustis ne peccent:* «Oramus autem Deum *ut nihil mali faciatis;* non ut nos probati appareamus, sed ut vos, quod *bonum* est, *faciatis*»[2].

Apostoli *boni* erant, et tamen, cum petiissent a Iesu: «Domine, doce nos orare», Iesus docuit eos dicens: «sic orabitis... dimitte nobis debita nostra...; *et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo*»[3].

Mundi et sancti erant Apostoli, praesertim post coenam dominicam, et tamen Iesus monet eos, dicens: «vigilate et *orate ut non intretis in tentationem;* spiritus quidem promptus est, caro autem infirma»[4], et pro eisdem rogabat Iesus ipse in oratione post coenam his verbis: «non rogo ut tollas eos de mundo, sed *ut serves eos a malo...;* non pro eis autem rogo tantum, sed et pro eis qui credituri sunt per verbum eorum in me»[5]. Et specialiter Petro, qui erat «mundus totus»[6], dixit Iesus: «Simon, Simon, ecce satanas expetivit vos ut cribaret sicut triticum; ego autem *rogabo pro te ut non deficiat fides tua*»[7].

Quod antem homo iustus non possit sine specialissimo auxilio gratiae Dei *vitare omnia et singula peccata venialia,* sed quod ordinarie in haec peccata labatur, saepissime traditur in Sacris Litteris. «Non est enim iustus in terra, qui faciat bonum et non peccet»[8]; «quis potest dicere: mundum est cor meum, purus sum a peccato?»[9]; «neque enim est

1 *Phil.* 2, 12-13.
2 *II Cor.* 13, 7.
3 *Luc.* 11, 1; *Mtt.* 6, 12-13.
4 *Mtt.* 26, 41.
5 *Ioan.* 17, 15, 20.
6 *Ioan.* 13, 10.
7 *Luc.* 22, 31-32.
8 *Eccli.* 7, 21.
9 *Prov.* 20, 9.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES /

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

homo qui non peccet»[1]. Unde David orabat Deum: «non intres in iudicium cum servo tuo, quia non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens»[2]; «in multis enim offendimus omnes»[3], et «si dixerimus quoniam pecatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est»[4]. Propter quod David dicebat: «Delicta quis intelligit? Ab occultis meis munda me, et ab alienis parce servo tuo»[5]; et sic omnes veraciter dicere debent: «dimitte nobis debita nostra», et «libera nos a malo»[6].

536. C) *Ex Traditione.* Nihil frequentius inculcatur a Patribus, specialiter a S. Augustino et S. Hieronymo, qui speciali modo dimicaverunt contra pelagianos. Sat ergo sit hos duos Patres in medium afferre.

537. a) *Augustinus* ergo energice respuit impeccantiam absolutam iustorum, excepta sola Beata Virgine; et licet quandoque mitius locutus fuerit de contraria positione Ambrosii, dicens quod esset error tolerabilis, postea tamen simpliciter negat ullam exceptionem. «Si a me quaeratur utrum homo sine peccato *possit* esse in hac vita, confitebor posse *per Dei gratiam* et liberum eius arbitrium... Si autem... quaeratur utrum *sit, esse non credo.* Magis enim credo Scripturae dicenti: «ne intres in iudicium cum servo tuo, quoniam non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens»; et ideo misericordia Dei opus est, quae superexaltat iudicio, quae illi non erit qui non facit misericordiam. Et quod propheta cum diceret: «dixit, pronuntiabo adversus me delictum meum Domino, et tu dimisisti impietatem cordis mei», continuo subiunxit: «pro hac orabit ad te *omnis sanctus* in tempore

[1] *II Paral.* 6, 36.
[2] *Psalm.* 142, 2.
[3] *Iac.* 3, 2.
[4] *I Ioan.* 1, 8.
[5] *Psalm.* 18, 13-14.
[6] *Mtt.* 6, 12-13.

opportuno». Non ergo omnis peccator, sed *omnis sanctus,* vox enim *sanctorum* est: «si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus et veritas in nobis non est»[1] «De *quotidianis* autem brevibus levibusque peccatis, *sine quibus haec vita non ducitur,* quotidiana fidelium oratio satisfacit»[2].

Et cum pelagiani citassent longan seriem sanctorum Antiqui Testamenti qui omnino sine peccato vitam duxissent, redarguit eos Augustinus dicens: «*excepta itaque Sancta Virgine Maria,* de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem: unde enim scimus quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere et parere meruit, quem constat nullum habere peccatum?; hac ergo Virgine excepta, si omnes illos sanctos et sanctas, cum hic venerint, congregare possemus, et interrogare utrum essent sine peccato, quid fuisse responsuros putamus, utrum hoc quod iste dicit an quod Ioannes Apostolus? Rogo vos quantalibet fuerunt in hoc corpore excellentia sanctitatis, si hoc interrogari potuissent, nonne una voce clamassent: «si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus, et veritas in nobis non est»?[3].

Sancti ergo indigent adhuc auxilio Dei *ad observanda praecepta Dei,* ut apparet *ex lege orandi,* quam *Augustinus, una cum ceteris Patribus milevitanis,* ita eloquenter exponunt: «distinguenda est lex et gratia. Lex iubere novit, gratia iuvare; nec lex iuberet nisi esset voluntas, nec gratia iuvaret si sat esset voluntas. Iubetur ut habeamus *intellectum,* ubi dicitur: nolite esse sicut equus et mulus, quibus non est intellectus; et tamen oramus ut habeamus intellectum, ubi dicitur: da mihi intellectum ut discam mandata tua; iubetur

[1] S. Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione,* Lib. II, cap. 6-7, n. 7-8, ML. 44, 155-156.
[2] *Enchiridion,* cap. 71, n. 19, ML. 40, 265.
[3] *De natura et gratia,* cap. 36, n. 42, ML. 44, 267.

ut habeamus *sapientiam* ubi dicitur: stulti, aliquando sapite; et tamen oratur ut habeamus sapientiam, ubi dicitur: si quis autem vestrum indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter et non improperat, et dabitur ei; iubetur ut habeamus *continentiam*, ubi dicitur: sint lumbi vestri praecincti, et tamen oramus ut habeamus continentiam, ubi dicitur: cum scirem quia nemo potest esse continens nisi Deus det, et hoc ipsum erat sapientiae, scire eius hoc esset donum, adii Dominum et deprecatus sum. Postremo, ne nimium longum sit cuncta percurrere, iubetur *ut non faciamus malum*, ubi dicitur: declina a malo; et tamen oratur ut non faciamus malum, ubi dicitur: oramus autem ad Dominum ne quid faciatis mali; iubetur *ut faciamus bonum*, ubi dicitur: declina a malo et fac bonum; et tamen oratur ut faciamus bonum, ubi dicitur: non cessamus pro vobis orantes et postulantes, atque inter cetera quae pro illis orat dicit: ut ambuletis digne Deo in omne beneplacitum, in omni opere et sermone bono. Sicut ergo agnoscimus voluntatem cum haec praecipiuntur, sic et ipse (=Pelagius) agnoscat gratiam cum petuntur»[1].

Sancti egent auxilio Dei *ad superandas tentationes et difficultates*, ne cadant. «Necessarium est homini ut gratia Dei non solum iustificetur impius, idest ex impio fiat iustus, cum redduntur ei bona pro malis, sed etiam, *cum fuerit iam iustificatus ex fide*, ambulet cum illo, gratia, et incumbat super ipsam ne cadat»[2].

Indigent etiam auxilio Dei *ad omnes et singulas operationes bonas*. Non enim —inquit Augustinus— medicus divinus est sicut medicus humanus qui, sanatum, propriis viribus relinquit, sed continuo assistere debet, etiam post sanationem per iustificationem, ut de novo in peccatum non labatur. «*Sicut* enim oculus corporis, etiam plenissime sanus,

---

[1] *Epistola 177*, n. 5, ML. 33, 675.
[2] *De gratia et libero arbitrio*, cap. 6, n. 13, ML. 44, 839.

nisi candore lucis adiutus non potest cernere, *sic* et homo, *etiam perfectissime iustificatus, nisi aeterna luce iustitiae divinitus adiuvetur, recte non potest vivere*. Sanat ergo Deus, non solum ut deleat quod peccavimus, sed ut *praestet etiam ne peccemus*»[1].

Et alibi: «Iudica —inquit— Domine, nocentes me, expugna impugnantes me. Si Deus pro nobis quis contra nos? Apprehende —inquit— arma et scutum et exsurge in adiutorium mihi. Magnum spectaculum est videre Deum armatum pro te. Et quod eius scutum, quae arma? Domine, inquit alio loco homo iste qui et hic loquitur, ut *scuto bonae voluntatis tuae* coronasti nos. Arma autem eius quibus non solum nos muniat, sed etiam percutiat inimicos, si bene profecerimus, *et nos erimus*. Sicut enim nos ut armemur, ab illo habemus, sic ipse armatur de nobis; sed *ipse de his armatur quos fecit, nos de his armamur quae ab ipso accepimus qui fecit nos*. Dicit haec quodam loco arma nostra Apostolus, scutum *fidei* et galeam *salutis* et gladium *spiritus*, quod est *verbum Dei*. Armavit nos talibus armis qualibus audistis, laudabilibus et invictis, insuperabilibus et splendidis, spiritualibus sane atque invisibilibus quia et hostes invisibiles expugnamus...

Haec arma *nostra; Dei autem, quae?* Legimus quodam in loco: erue ab impiis animam meam, frameam tuam ab inimicis manus tuae. Quod superius dixit: ab impiis, hoc sequenti versu: ab inimicis manus tuae; et quod superius dixit: animam meam, hoc sequenti versu: frameam tuam, idest gladium tuum. Ergo frameam Dei dixit animam suam: erue —inquit— ab impiis animam meam, idest ab inimicis manus tuae erue frameam meam. Apprehendis enim animam meam, et debellas inimicos meos.

Et quid est anima nostra quamvis splendida, quamvis producta, quamvis acuta, quamvis iuncta, quamvis luce

---

[1] *De natura et gratia*, cap. 126, n. 29, ML. 44.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

sapientiae et coruscatione vibrata? Quid est ipsa anima nostra, *nisi Deus illam teneat et pugnet de illa?* Nam quaelibet optime facta framea, *si non habeat bellatorem, iacet*»[1].

«Fateatur ergo (Pelagius) gratiam Dei et adiutorium *etiam ad singulos actus dari*, eamque non dari secundum merita nostra, ut vera sit gratia, idest gratis data per eius misericordiam qui dixit: miserebor qui misertus ero et misericordiam praestabo cui misericors fuero; fateatur filios Dei vocari posse illos qui quotidie dicunt: dimitte nobis debita nostra, quod utique veraciter non dicerent, si essent omnino sine peccato...; fateatur quando contra tentationes concupiscentiasque illicitas dimicamus, quamvis et illic habeamus propriam voluntatem, *non tamen ex illa, sed ex adiutorio Dei nostram provenire victoriam...;* sicut sanos oculos firmos dicimus ad videndum, quod tamen nullo modo facere possunt, *si desit lucis auxilium*»[2].

«Iam vero, ut *perseverent* in eo quod esse coeperunt, etiam pro seipsis orant fideles», et «scimus gratiam Dei.. maioribus (= adultis) ad singulos actus dari»[3].

538. b) Similiter *Sanctus Prosper.* «Fateantur (=semipelagiani) gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum, non solum ad cognoscendum verum, verum etiam ad faciendam iustitiam nos *per actus singulos* adiuvari, ita ut sine illa nihil verae sanctaeque pietatis habere, cogitare, dicere, agere valeamus»[4].

539. c) Idem *S. Hieronymus* docet: «Iustos esse concedo, sine omni autem peccato omnino non assentior. Etenim *absque vitio*, quod graece dicitur κακία, hominem posse esse aio;

[1] *In Psalm. 34*, sermo I, n. 2, ML. 36, 323.
[2] *Epistola 186 ad Paulinum*, cap. 9, n. 33, ML. 33, 829.
[3] *Epist. 217 ad Vitalem*, c. 4, n. 14, ML. 33, 983.
[4] S. Prosper, *Contra Collatorem* (=Cassianum), cap. V, n. 15, inter opera S. Augustini, ML. 45, 1807.

ἀγαρμάρτησον, idest *sine peccato* esse, nego»[1]. «Qandiu ergo ille finis adveniat et corruptivum atque mortale incorruptione et immortalitate mutetur, *necesse est nos subiacere peccato,* non naturae et conditionis, ut tu calumniaris, vitio, sed *fragilitate et commutatione voluntatis,* quae per momenta variatur, quia Deus solus est immutabilis»[2].

Et alibi: «Agamus —inquit— gratias *semper* largitori sciamusque nos *nihil* esse nisi, quod donavit, in nobis ipse *servaverit,* dicente Apostolo: non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei. Velle et currere meum est, sed ipsum «meum» sine Dei *semper* auxilio non erit «meum»... *Semper* largitor *semperque* donator est; *non* mihi sufficit quod *semel* donavit nisi *semper* donaverit; peto ut accipiam et cum accepero, rursus peto»[3].

Et similiter alii Patres passim.

540. D) *Ex ratione theologica* duplici, quam proponit S. Doctor in hoc articulo.

541. a) *Ex ratione generali creaturae operantis, et pro omni statu naturae humanae.* Omnis res creata pendet in esse et conservari et agere a prima causa. Atqui gratia habitualis, qua *iustus* constituitur homo, est quid creatum in anima, ut dicetur quaestione sequenti, articulo primo. Ergo gratia habitualis pendet a Deo in esse et in conservari et in agere. Sicut ergo esse gratiae est a Deo, ut patet ex articulis praecedentibus, ita etiam et conservatio eius et usus ipsius. Et, ut patet ex omnibus praecedentibus articulis, nulla creatura quantumcumque perfecta supponatur, potest in actum secundum procedere nisi a Deo praemota ad operandum: unde neque iustus, quantumcumque perfectus et sanctus sit, potest bonum facere et vitare peccatum sine auxilio Dei.

[1] S. Hieronymus, *Dialogus contra pelagianos*, lib. II, n. 4, ML. 23. 562.
[2] *Ibidem*, n. 30, ML. 23, 595-596.
[3] *Epistola 133, ad Ctesiphontem*, n. 6, ML. 22, 1154.

542. b) *Ex ratione speciali hominis nondum perfecte et totaliter reparati post lapsum*, ex quo fit ut non possit vitare per longum tempus omnia et singula peccata venialia, neque perfecte implere legem et vitare omnes tentationes sine novo auxilio gratiae.

α) Et quidem quantum ad *impossibilitatem vitandi omnia peccata venialia*, patet ex eo quod homo per gratiam habitualem sanatur quantum ad partem superiorem, scilicet quantum ad voluntatem, non tamen quantum ad partem inferiorem, scilicet appetitum senstivum. Unde sic arguere possumus: ita se habet homo iustus in hac vita ad vitanda peccata venialia ex subreptione, sicut se habet homo nondum reparatus per gratiam ad vitanda omnia peccata mortalia. Atqui homo lapsus et nondum reparatus sine auxilio gratiae non potest per proprias vires vitare diu omnia peccata mortalia, ut patet ex articulo praecedenti. Ergo neque homo reparatus per gratiam quandiu est in hac vita potest diu vitare omnia peccata venialia ex subreptione.

Maior constat ex tractatu de peccatis, quaestione 74, ubi ostendum est quod proprium subiectum peccati mortalis est appetitus superior seu voluntas, dum appetitus inferior seu sensualitas est proprium subiectum peccati venialis. Consequenter, cum ante reparationem per gratiam, utraque portio et maxime superior, esset aegrota; post reparationem vero manet adhuc aegrota pars inferior, quia manet in renatis concupiscentia ad agonem, ut ait Concilium Tridentinum[1], sequitur necessitas cadendi in peccata venialia propter istam debilitatem appetitus inferioris.

β) Quantum vero *ad vincendas tentationes supervenientes et ad prosequendum in opere bono*, necessitas novi auxilii gratiae apparet ex eo quod manet post reparationem id omne quod erat veluti materiale in peccato originali, nempe vulnus ignorantiae et vulnus concupiscentiae et vulnus infirmitatis, sublato solum vulnere malitiae per iustitiam gratuitam. Manet ergo sanatio quantum ad *velle*, sed restat adhuc debilitas quantum ad *perficere*, quod fit per alias animae potentias; et ideo non est homo adhuc adeo fortis et vigorosus ut possit praecavere diaboli insidias, eisque semper secundum totum resistere, etiam quando ad mortale peccatum provocant. Et propter hoc S. Doctor profunde insistit in vulnere intellectus seu partis superioris et non solum appetitus inferioris, et optimo iure adducit textus Scripturae: «cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae»[1], et «quid oremus, sicut oportet, nescimus»[2].

[1] Concilium Tridentinum, Ses. 5, Denz. 792.

Quod quidem egregie exponit alibi S. Doctor his verbis: «*Tria* enim sunt homini necessaria a Deo: *primo*, ut *gratiae donum percipiat*, ut per hoc anima hominis perficiatur ad *prompte agendum*. Sed quia quantumcumque homo haberet donum gratuitum, nisi Deus moveret animam ad opus bonum, *non sufficit*, ideo, *secundo*, oportet quod, *post* gratiam praevenientem. *Deus operetur et moveat ad bonum. Sed gratia et donum recipitur secundum modum naturae nostrae*, et non eo modo quo possit ad omnia vitanda, et ideo, *tertio*, necessaria est, *super hoc, protectio Dei et defensio*. Et ideo *primo* ponit donum *intellectus*, cum dicit: intellectum tibi dabo, et hoc necessarium est homini, ut scilicet *cognocat* peccatum suum, et quod non possit salvari nisi per Deum; *secundo* ponit *debitum usum* huius doni, cum dicit: *instruam te...*; *tertio, custodiam*, cum dicit: *in via hac*, scilicet mandatorum, *qua gradieris, firmabo super te oculos meos, idest protegam te*»[3].

«Sciendum est autem quod Deus habet habitudinem ad nos, quia est *fortitudo nostra ad complendum omnia bona quae per eum facimus* (secundum illud Exodi 15, 2): fortitudo mea et laus mea Dominus; item, quia est *refugium nos-*

[1] *Sap.* 9, 14.
[2] *Rom.* 8, 26.
[3] S. Thomas, *In Psalm. 31*, n. 7, edit. cita . t. 18, p. 407.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

trum ad vitandum mala (secundum illud Psalmi 103, 18): petra, scilicet Deus, refugium herinaciis. Et ideo ait: spero de te propter ista duo, et quid speret ostendit ex persona viatoris, quia *semper indiget ductore, procuratore et defen-sore*»[1].

§ II
NECESSITAS GRATIAE PRO CONSERVATIONE IUSTITIAE ACCEPTAE, SECUNDUM SCIENTIAM THEOLOGICAM

543. Hac ergo fide supposita, theologus explicare debet duo: primo, quaenam est *gratia* quae requiritur; secundo, hoc dato, qualis est eius *necessitas.* Ad haec enim duo capita reducuntur omnia quae in hac re partes habent.

A. *Ex parte gratiae quae requiritur*

544. Consequenter oportet videre quaenam est gratia quae requiritur, an scilicet sit gratia habitualis vel actualis.

Et manifestum est quod non potest esse gratia habitualis, quia omnis gratia habitualis est eiusdem speciei, et consequenter non plus daret quam gratia habitualis primo iustificans, et insuper esset processus in infinitum in gratiis habitualibus, ut notat. S. Thomas hic, obiectione tertia. Unde necessario debet esse gratia actualis seu per modum motus; et in hoc omnes theologi conveniunt.

Sed *tota dificultas est in determinanda natura huius gratiae actualis* seu divini auxilii per modum motionis.

545. a) Ergo S. Thomas iunior distinguebat inter conservationem gratiae habitualis et usum vel operationem

[1] *In Psalm.* 30, n. 3, t. 18, p. 395. Cf. etiam *In I Cor.* cap. 10, lect. 3, p. 317, ubi plura dicuntur valde utilia.

eius, et quidem quoad usum vel operationem gratiae habitualis postulabat novum concursum Dei, sed quoad eius meram conservationem nullam novam gratiam exigebat. «Dicendum —inquit— quod ab eadem causa est esse rei et conservatio eius; unde sicut esse iustitiae gratuitae non est nisi a Deo ita etiam et conservatio eius. Sed *verum est quod homo habens gratiam non indiget alia gratia ad eius conservationem*, et propter hoc dicitur quod *homo potest per se stare*»[1].

Quam doctrinam adhuc retinere videtur in De Veritate, q. 24, art. 14, ad 8, ubi ait quod «liberum arbitrium *potest servare rectitudinem habitam*, non tamen quando eam non habet».

Sed hanc suam positionem *retractavit statim* quando ait «quod quantumcumque homo habeat habitum gratiae, semper tamen indiget divina operatione qua in nobis operatur modis praedictis, et hoc propter infirmitatem nostrae naturae et multitudinem impedimentorum, quae quidem non erant in statu naturae conditae; unde magis tunc poterat homo stare per seipsum quam nunc possit habens gratiam, non quidem propter defectum gratiae, sed propter infirmitatem naturae, *quamvis etiam tunc indigerent divina providentia eos dirigente et adiuvante;* et ideo habens gratiam *necesse habet petere divinum auxilium, quod ad gratiam cooperantem pertinet*»[2]. Et clarius adhuc in posterioribus operibus, ut patet ex hoc articulo praesenti, ad primum.

546. b) Sed ulterius progressus est Stufler, S.J., qui omnem gratiam mere actualem interiorem negare videtur, sicut negat omnem concursum divinum in ordine naturali ad operationes creaturarum, renovans in hac parte singularem sententiam Durandi[3], eamque extendens ad ordinem gratiae. Nulla ergo gratia actualis interior requiritur in iusto ad opera salutaria et meritoria exercenda, sed *sufficit con-*

[1] *II Sent.* dist. 29, exposit. textus.
[2] *De Veritate*, 27, art. 5, ad 3.
[3] DURANDUS, *II Sent.* d. 1, q. 5, ed. cit. p. 84.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

servatio gratiae habitualis et exterior protectio. Unde iuxta hanc novissimam sententiam homo iustus indiget novo auxilio gratiae ad operandum bonum et vitandum malum, sed hoc auxilium est *mere exterius* et nullo modo interius. En eius verba: «Deus est causa omnium operum salutarium iusti, in quantum ei, simul cum gratia sanctificante, habitus supernaturales operativos infundit; ad perseverandum in gratia praeterea requiritur providentia Dei hominem *exterius* gubernantis»[1].

547. c) *Ceteri vero theologi* unanimiter docent requiri auxilium quoddam *interius* operans cum homine iusto, sicut et in ordine naturali defendunt quod Deus immediate concurrit cum ceteris agentibus creatis, ut explicatur in I P., q. 105, specialiter articulo 5, quam doctrinam tradunt veluti omnino certam et saltem proximam fidei[2].

Dato ergo quod auxilium *interius* requiratur, oportet determinare cuiusmodi sit tale auxilium.

Qua in re est *tripex theologorum sententia:*

α) Quidam enim, ut *Molina* et *S. Bellarminus,* tenent hoc auxilium actuale nihil aliud esse quam *consursus Dei generalis* ad omnes causas creatas, qui, sicut sufficit ad ponendas operationes naturales ex potentiis et habitibus naturalibus, ita etiam sufficere debet ad ponendos actus salutares et meritorios ex habitibus infusis vel supernaturalibus[3]. Addit tamen S. Bellarminus quod hoc est *ordinarie* loquendo, «quoniam non est negandum *in arduis quibusdam operibus exigi nova et specialia auxilia gratiae*».

β) Alii vero, ut *plures thomistae* post disputationes de auxiliis, ex opposito tenent requiri auxilium *supernaturale*

[1] STUFLER, *De Deo Operante,* lib. III, P. II, cap. 1, Oeniponte, 1923, p.327. Cf. pp. 332-333, 411.

[2] Cf. BERAZA, *De Deo Creante,* n. 1386, p. 737.

[3] MOLINA, *Concordia,* disp. 7, edit. cit. p. 36; S. ROBERTUS BELLARMINUS, *De gratia et libero arbitrio,* lib. VI, cap. 15, edit. Mediolani, 1721, p. 696 b.

speciale pro singulis actibus supernaturalibus, et quidem non solum ut adiuvantis, verum etiam ut excitantis seu provocantis operationem supernaturalem.

γ) Tertia denique sententia, *veluti media inter eas,* distinguit inter diversa opera supernaturalia exercenda, nempe inter opera facilia et per parum temporis et inter opera difficilia et per longum tempus durantia, et asserit auxilium *supernaturale generale* sufficere ad priora opera exercenda; ad alia vero requiri auxilium *supernaturale speciale.* Ita Dominicus de Soto[1], Salmanticenses[2], Serra[3], quibus etiam adhaeret Suarez[4].

548. d) Ut autem quaestio haec rite solvi queat, necesarium est *distinguere in homine reparato per gratiam* duo genera operum bonorum, nempe opera naturalia seu mere honesta, et opera supernaturalia et meritoria vitae aeternae. Sic ergo:

549. DICENDUM PRIMO: Quantum igitur ad opera *mere honesta quae poterat velle et agere per proprias vires sine gratia,* manifestum est quod post gratiam acceptam potest eadem per proprias vires agere cum solo concursu Dei *generali naturali,* quia natura per gratiam non efficitur debilior et impotentior ad operandum quam antea. Et in hoc solo sensu verum habet id quod dicebant Molina et Bellarminus, qui tamen immerito ad opera supernaturalia extendebant et ad naturalia quae nequeunt fieri sine gratia sanante.

550. DICENDUM SECUNDO: Quantum vero ad *opera naturalia quoad substantiam, sed non possibilia homini sine gratia sanante,* non sufficit concursus Dei generalis naturalis, sed

[1] DOMINICUS DE SOTO, *De natura et gratia,* lib. III, cap. 4, edit. cit. p. 217.

[2] SALMANTICENSES, *h. l.,* disp. 3, dub. 10, § 2, n. 2ñ9, t. 9, p. 483.

[3] MARCUS SERRA *h. l.,* p. 319-320.

[4] SUAREZ, *De Graia,* lib. 10, cap. 2, n. 12, t. 9, p. 575-576.

requiritur *supernaturalis*, quia eadem est de facto ratio pro ipsis et pro operibus intrinsece supernaturalibus, eo quod de facto gratia sanans est simul elevans.

551. DICENDUM TERTIO: Quantum autem ad opera supernaturalia *meritoria facilia et per parum temporis*, sufficit concursus *generalis supernaturalis* seu gratia proxime et vere *sufficiens*, quae nemini iustorum denegatur; sed pro aliis *perfectioribus et difficilioribus* requiritur gratia *efficax specialis*.

Et *ratio* est analogia inter auxilium duplicis generis pro operibus bonis naturalibus quoad substantiam in statu naturae lapsae ante iustificationem, et pro operibus supernaturalibus quoad substantiam. Quod sic clare proponit Serra: «Dicendum est hominem in gratia existentem cum solo auxilio *generali* posse efficere aliquod opus bonum non solum naturale, sed etiam ordinis supernaturalis, et vitare aliquod peccatum et vincere aliquam tentationem circa obiectum suprnaturale vel ex motivo supernaturali; ut tamen id praestare et in hoc perseverare possit per multum temporis indigere auxilio *speciali*.

Pro huius explicatione adverte auxilium *generale* esse duplex, *naturale* scilicet et *supernaturale;* sicut enim datur auxilium universale omnibus operantibus opera naturalia, ita datur auxilium universale omnibus operantibus opera supernaturalia. Prima ergo pars conclusionis non est intelligenda de auxilio generali ordinis naturalis, nam licet cum illo possit iustus efficere bonum aliquod morale naturale, non minus quam homo lapsus, non tamen bonum opus supernaturale, quales sunt actus fidei, spei et caritatis, sed de auxilio generali ordinis supernaturalis»[1].

Unde ad perfectum opus supernaturale et ad diu vitanda omnia peccata venialia requiritur auxilium supernaturale

[1] Marcus Serra, *h. l.*, p. 319-320.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

speciale, ut dicebant plures thomistae et bene, imo et hoc est opus iusto dignum, ut ambulet sine querela coram Domino; sed dari possunt opera quaedam facilia et imperfecta supernaturalia, quae cum auxilio generali supernaturali, nempe cum gratia sufficienti, quae omnibus datur, fieri possunt. Et sic tertia sententia est tenenda; secus enim, si nihil posset homo iustus cum auxilio generali proportionato, oporteret admittere etiam quod nihil boni moralis naturalis posset homo lapsus sine gratia.

B. *Ex parte necessitatis gratiae requisitae*

552. Viso ergo quod requiritur gratia supernatulis actualis interior sufficiens vel etiam efficax ad actus supernaturales exercendos a iustis, consequens est ut videatur *quaenam sit necessitas ponendi talem gratiam*, utrum scilicet sit necessitas *moralis tantum an etiam physica*.

553. DIDENDUM PRIMO: Si loquamur de necessitate gratiae actualis seu motionis divinae interioris *ut fiat transitus a potentia operandi salutariter vel meritorie per habitus infusos ad actum operandi*, haec necessitas est *absoluta seu physica*, sicut est necessitas praemotionis divinae pro omni causa secunda ut actu operetur, et hoc probat prima ratio quam in hoc articulo affert S. Doctor.

554. DICENDUM SECUNDO: Si vero loquamur de necessitate auxilii divini pro actibus bonis mere *naturalibus vel honestis*, intra ordinem divinae gubernationis, dicendum est hanc necessitantem esse *solum relativam et moralem*, nempe respectu hominis lapsi, ut patet ex articulis praecedentibus, non vero respectu angelorum in via neque respectu hominis in statu naturae integrae. Pro illis ergo sufficeret praemotio physica naturalis et generalis; pro nobis vero, si agatur de tota collectione boni operis naturalis, vel etiam de difficilio-

ribus, aut facilibus, sed per longum tempus, requiritur auxilium *supernaturale, ideoque speciale respectu naturalis auxilii*, ut ea exercere valeamus. Distinctio enim inter facile et difficile, per longum vel per breve tempus (per longum enim tempus est difficile sustinere, per breve vero facile), inter totam collectionem et partem eius (totum est rursus difficile, pars vero est facile), dicuntur relate ad hominem debilem sive aegrotum, non relate ad hominem perfecte robustum et sanum; et ideo necessitas est moralis, ratione *debilitatis* hominis agentis vel resistentis.

555. DICENDUM TERTIO: Si denique loquamur *de actibus supernaturalibus virtutum infusarum et de vitatione peccatorum venialium*, dicendum est etiam hanc necessitatem auxilii specialis, intra ordinem gratiae, esse *moralem tantum, non physicam*, quia oritur ex debilitate naturae nondum perfecte reparatae, ut probat secunda ratio S. Thomae, non vero ex ipsamet altitudine operis supernaturalis. Unde pro angelis in statu viae et pro homine ante lapsum seu innocente, hoc auxilium speciale non requirebatur, sed poterant omnia opera supernaturalia correspondentia exercere, seu uti perfecte habitibus supernaturalibus *absque ulla difficultate*[1].

Et *ratio* est, quia de usu habituum supernaturalium cum auxilio supernaturali Dei iudicandum est proportionaliter ad usum facultatum naturalium cum concursu Dei naturali ad exercenda opera ethice bona. Atqui angeli et homo in statu naturae integrae poterant per sua naturalia cum solo concursu Dei naturali et generali velle et perficere totum bonum morale naturale sine speciali auxilio gratiae. Ergo similiter angeli et homo innocens iustificati poterant cum auxilio generali supernaturali Dei velle et perficere totum bonum salutare et meritorium sine novo auxilio speciali;

[1] Cf. I, 95, 4.

dum e contra, sicut homo lapsus moraliter indigebat auxilio gratiae ad totum bonum morale naturale, et in particulari ad opera difficilia, ita etiam homo reparatus in hac vita indiget speciali auxilio Dei ad operandum totum bonum supernaturale et in specie ad opera difficilia vel diuturna et ad vitanda omnia peccata venialia.

Gratia enim non destruit naturam, sed eam perficit et *in ea recipitur secundum modum suum*, ut audivimus ex S. Thoma in De Veritate et in Psalmos, et propterea *debilior est nobis quam in Adamo innnocenti et in angelis*, qui «portamus thesaurum istum *in vasis fictilibus*»[1].

Pro nobis ergo specialitas istius divini auxilii supernaturalis intra ordinem gratiae est moralis tantum, non physica, quia gratia et virtutes infusae sunt *de se physice potentes* ad totum bonum supernaturale operandum et ad superandam quamcumque tentationem et difficultatem; at, *per accidens*, ratione imperfectionis et imbecillitatis recipientis, *moraliter* requiritur novum et speciale auxilium ut tota eorum virtualitas in actum traducatur, et ideo semper egemus divina misericordia protegente et defendente contra nostram fragilitatem et insidias diaboli.

§ III
SOLVUNTUR DIFFICULTATES

556. *Obiectio prima*. Gratia sanctificnas non est inutilis neque imperfecta. Atqui, si homo iustus indigeret alio auxilio gratiae ad operandum bonum et vitandum peccatum, gratia sanctificans esset inutilis aut imperfecta, quia vel non daret nobis vires ad operandum bonum et vitandum peccatum —et tunc esset inutilis, quia non attingeret finem suum— vel non sufficeret vis eius, et sic esset imperfecta.

[1] *II Cor.* 4, 7.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Ergo homo iustus non indiget novo auxilio gratiae ad operanum bonum et vitandum peccatum.

557. *Respondetur. Concedo mai.; nego min. et conclusionem*

Gratia sanctificans habet duplex munus: aliud *per se primo seu immediatum*, et est dare *esse divinum*, participatum, *sanando et elevando naturam* ad dignitatem filii Dei adoptivi, sicut in nobis lapsis et peccatoribus; *vel elevando tantum*, ut in angelis et in Adamo innocenti —et hunc finem semper et necessario obtinet, et consequenter in hoc sensu est semper utilis et perfecta—; aliud vero munus est *per se secundo seu mediatum*, nempe dare *operationem* salutarem, vitando peccatum et implendo meritorie divinam legem, et sic etiam semper est utilis et perfecta, quia *quantum est de se et in actu primo dat potentiam operandi totum bonum* supernaturale et vitandi omnia peccata, etiam venialia.

Sed, *utpote ens creatum*, et consequenter causa secunda, non est sua operatio immediate, sed *indiget motione primae causae* ut actu operetur per virtutes infusas ab ea dimanantes; neque ista indigentia arguit imperfectionem, quia non est quid debitum creaturae, sed e contra ei repugnat quod non pendeat a Deo in esse et conservari et agere. Sicut enim in creatura distinguitur *esse, conservari* et *agere*, tripliciter dependet a Deo: creatione (quoad esse), providantia (quoad conservari) et gubernatione (quoad agere). Et hoc valet etiam in ordine supernaturali. Unde et in patria, quando gratia erit consummata per glorian, homo et quaelibet creatura beata, indigebunt divino auxilio per modum motionis ad operandum opus beatificum.

Attamen, gratia *in statu viae et maxime post lapsum*, quamdam imperfectionem relativam induit *per accidens*, nempe ratione imperfecti status hominis eam recipientis, qui non perfecte et plene sanatur, at non ratione sui, quia «gratiae donum recipitur *secundum modum naturae nostrae*»[1]; et hac de causa homo iustus reparatus in statu viae speciali modo indiget novo auxilio divino ad operandum bonum et vitandum peccatum, quo non indigebat in statu naturae elevatae et multo minus indigebit in statu naturae glorificatae, ut dictum est. Unde patet obiectionem ex omni parte deficere. Quae omnia sic schemate exprimi possunt:

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

GRATIA HABITUALIS CREATA:

I) In esse *entis:* utpote ens participatum seu creatum, pendet a Deo, sicut cetera entia creata, *semper* et *necessario tripliciter; scilicet quoad:*
- *a) esse;*
- *b) conservari;*
- *c) agere.*

II) In esse gratiae:
- A) Absolute vel secundum se: *effectus* eius:
  - a) *formalis:*
    - 1) *primarius, essentialis:* deificatio animae ut spiritus est sive secundum mentem seu partem superiorem.
    - 2) *secundarius, accidentalis:* spriritualizatio:
      - α) animae ut animantis corpus, secundum partem eius inferiorem seu sensitivam.
      - β) corporis ut animati ab anima: incorruptibilitas, immortalitas.
  - b) *effectivus:* opera meritoria vitae aeternae per virtutes infusas.
- B) Sedundum *status* creaturae cui inest:
  - a) termini sive consummationis et *plenitudinis:*
    - 1) omnes effectus in actu seu in re;

1. *In Psalm. 31*, n. 7.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

2) et quidem in statu perfecto et consummato, perfectione et plenitudine totali et absoluta,
3) induentes modum immutabilitatis et consequenter inamissibilitatis seu incorruptibilitatis, ut postulat ipse status termini.

b) viae seu *inchoationis:*
1) in statu naturae sanae seu integrae:
α) omnes effectus in actu seu in re;
β) et quidem in statu perfecto perfectione mere relativa seu viali;
γ) nempe mutabiliter et consequenter amissibiles seu corruptibiles.
2) in statu naturae lapsae et corruptae:
α) non omnes effectus in actu, sed solus formalis primarius;
β) ceteri effectus in potentia seu radice et quasi in spe;
γ) valde defectibiliter et imperfecte secundum modum status miseriae.

558. *Obiectio secunda,* quae est instantia praecedentis. Atqui homo iustus reparatus non indiget speciali auxilio gratiae ad operandum bonum et vitandum malum. Nam qui habet secum Spiritum Sanctum inhabitantem, qui omnia bona scit et omnia vult et omnia potest, non indiget novo auxilio speciali gratiae ad recte agendum et vitandum peccatum. Atqui homo iustus reparatus, etiam in hac vita, habet secum Spiritum Sanctum inhabitantem[1], qui omnia bona scit et vult et omnia potest. Ergo homo lapsus reparatus non indiget speciali auxilio gratiae ad bonum operandum et ad peccatum vitandum.

[1] Cf. *I Cor.* 3, 16.

559. *Respondetur. Nego min. subsumptam.* Ad cuius probationem *distinguo mai.:* Qui habet secum Spiritum Sanctum inhabitantem, non indiget novo auxilio gratiae ad recte operandum et malum vitandum, per modum gratiae habitualis, *concedo;* per modum gratiae actualis, *nego. Concedo min. et nego consequens et consequentiam.*

Inhabitatio enim seu mansio Spiritus Sancti et aliarum personarum divinarum in anima iusti, est sequela quaedam gratiae habitualis, et ideo homo iustus non indiget nova gratia habituali; sed personae divinae non sunt otiosae in anima iusti, quin potius per motionem activam earum, quae, quando recipitur in anima iusti, est gratia actualis, impellunt et movent ad recte operandum. Unde *gratia actualis non officit dignitati Spriritus Sancti inhabitantis, sed potius foecunditatem eius ostendit*[1].

560. *Obiectio tertio,* quae procedit ex absurdis. Si homo in gratia existens indigeret nova gratia ad bonum faciendum et vitandum peccatum, esset processus in infinitum, quia de illa nova gratia eadem difficultas surgeret. Atqui processus in infinitum in causis non est ponendus. Ergo standum est in primo, scilicet quod prima gratia habitualis sufficit homini iusto ad omnia bona facienda et omnia peccata vitanda.

561. *Respondetur. Distinguo mai.:* Esset processus in infinitum, si indigeret nova gratia habituali, *concedo;* si indigeret nova gratia actuali, *nego.*

Concedo min. et nego consequens et consequentiam.

Solutio patet ex dictis, et eodem modo intelligenda sicut de gratia pro praeparatione ad gratiam, quia dispositio ad formam et sequela formae eodem modo explicantur.

[1] Cf. I-II, 68, 2 ad 3.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Art. 10.-Utrum homo in gratia constitutus indigeat auxilio gratiae ad perseverandum

562. Consequenter S. Doctor examinat necessitatem gratiae ad conservandam gratiam sanctificantem usque ad finem vitae praesentis inclusive, quod aliis verbis dicitur *perseverantia finalis*.

Articulus iste est maioris momenti pro ostendenda necessitate gratiae ad salutem contra naturalismum pelagianum et semipelagianum, et ideo est veluti ultimum argumentum contra ipsos.

Quaeritur ergo utrum homo iustus possit *perseverare* in bono *per seipsum*, ut ait in distributione articulorum, ita ut non indigeat alio auxilio gratiae ad honum operandum et malum vitandum et gratiam habitam conservandam et retinendam usque ad finem vitae inclusive.

Et quiden, ut patet, tota vis articuli stat in hac formula: *ad perseverandum in bono;* unde oportet eam accurate explicare.

§ I
STATUS QUAESTIONIS

563. Duo sunt accurate determinanda; primo, sensus formalae «perseverare in bono»; secundo, positio et divisio quaestionis.

A. *Sensus formulae perseverare in bono gratiae*

564. Sensus huius formulae ostenditur ex notione et divisione perseverantiae.

565. a) *Notio perseverantiae.* Hoc nomen *perseverantia* a perseverando dicitur; perseverare autem (a *per*=intensivum, et *severitas*=rigiditas, inflexibilitas, constantia) est magna et perfecta constantia et inflexibilitate permanere in bono opere semel incoepto usque ad finem vel consummationem eius. Unde et Tullius dicit: «*retinenda* est igitur vobis *constantia, gravitas, perseverantia; repetenda* est vetus illa *severitas*»[1].

Et notat quod *pertinacia* parentelam quamdam habet cum perseverantia, licet tamen ei opponatur quasi vitium oppositum, propinquuum, finitimum, eo fere modo quo audacia opponitur fiduciae et superstitio religioni[2]. Unde pertinacia dicitur respectu *mali*, perseverantia vero respectu *boni;* et sic merito scribit Varro: «Cum uniuscuiusque verbi naturae sint duae, *a* qua re et *in* qua re vocabulum sit impositum, itaque *a* qua re sit pertinacia cum quaeritur, ostenditur esse a pertendendo; *in* qua re sit impositum, dicitur cum demonstratur in quo *non debet pertendi et pertenditur, pertinaciam esse:* quod *in quo oporteat manere, si in eo perstetur, persevantia* est»[3].

Quapropter Tullius eam definit dicens: «Perseverantia est in ratione *bene* considerata *stabilis et perpetua permansio*»[4]. Quam definitionem referunt et approbant S. Augustinus[5] et S. Thomas[6].

566. b) *Divisio perseverantiae.* Distinguit S. Thomas duplicem perseverantiam, scilicet perseverantiam *improprie dictam*, quae contraponitur continentiae in hoc sensu quod, sicut continentia firmat animum ne retrahatur a *delectationibus*, ita *perseverantia* firmat animum ne deprimatur a *tris-*

---

1 Tullius Cicero, *Philippica VII*, cap. 5, edit. cit. t. 6, p. 477.
2 Tullius Cicero, *De Inventione Rhetorica*, lib. II, cap. 54, eidt. cit., t. I, p. 120.
3 Varro, *De lingua latina*, Lib. V, cap. 1, § 2, edit. Spengel, Beronili, 1885, p. 1, 7-13.
4 Tullius Cicero, *De Inventione Rhetorica*, lib. II, cap. 54, p. 119.
5 S. Augustinus, *De diversis quaestionibus 83*, q. 31, n. 1, ML. 40, 19.
6 S. Thomas, II-II, 128, art. unico.

titiis, et opponitur directe molliciei seu debilitati, qua malo seu tristi statim ceditur, et comparatur ad continentiam sicut resistentia ad victoriam. «*Perseverare* autem dicitur aliquis ex eo quod *tenet se aliquis contra impellens*; sed *continentia* dicitur ex eo quod est *superare*. Illud enim quod *contenemus, in nostra potestate habemus*, et hoc necessarium est, quia *delectationes* sunt refrenandae; contra *tristitias* autem est *standum*, unde *perseverans* ad continentem comparatur *sicut non vinci ad id quod est vincere*, quod est manifeste melius; unde melior est continentia quam perseverantia»[1]. Et secundum hoc S. Doctor ponit duo vitia contraria perseverantiae, scilicet pertinacia per excessum et mollicies seu debilitas per defectum[2].

Sed haec perseverantia potius dici debet *resistentia seu firmitas vel tolerantia*, quam Aristoteles appellat καρτερίαν, et antiqua versio qua utebatur S. Thomas reddebat *perseverantiam*[3].

Alia vero est perseverantia *proprie dicta*, de qua non loquitur Aristoteles, et est virtus firmativa animi in bono contra difficultatem provenientem *ex ipsa diuturnitate* boni operis exercendi, et consequenter est moderativa timoris defatigationis aut defectionis in bono opere *diuturne* prosequendo[4].

Quae quidem virtus perseverantiae *differt* tum a patientia, tum a longanimitate, tum etiam a constantia; nam ad *patientiam* pertinet proprie sustinere aequo animo tristitias *quascumque* provenientes ex quacumque causa; ad *perseverantiam* vero *timores* defectionis moderare ex praecognita *diuturnitate* boni operis, et *tristitias* ex hac longa duratione provenientes; ad *longanimitatem* vero pertinet moderare

[1] *VII Ethic.*, lect. 7, n. 413.
[2] II-II, 138, 1-2.
[3] ARISTOTELES, *VII Ethic.*, cap. VII, n. 4, edit. Didot, II, 83-84. Cf. etiam S. ALBERTUM MAGNUM, *h. l.*, t. 6, p. 490.
[4] S. THOMAS, II-II, 137, 2 ad 2, et art. 3.

tristitias contra *magnam dilationem seu distantiam boni sperati*[1]; *constantia* denique proprie loquando firmat animum in bono contra difficultates provenientes ex quibuscumque *exterioribus* impedimentis[2]. Unde *patientia* proprie loquendo se habet ut quid *generale* ad ceteras istas virtutes, quia firmat animum contra *quaecumque* impedimenta boni operis, scilicet tum exteriora, tum interiora; *constantia* vero unice contra exteriora; perseverantia vero et *longanimitas* contra sola *interiora*, provenientia vel ex diuturnitate *executionis* boni operis vel ex magna dilatione boni sperati et *intenti*.

Haec autem perseverantia *proprie dicta* potest esse *duplex*, scilicet alia *potentialis*, et est ipsa *virtus seu habitus perseverantiae*, de qua modo dictum est, quae est pars veluti potentialis fortitudinis, et importat firmum *propositum seu electionem* persistendi in bono opere usque ad eius consummationem; alia vero est *actualis*, et est ipsa *executio* boni operis usque ad eius consummationem. Et quia opus virtutis exerceri debet *per totam vitam humanam*, maxime opera virtuosa quae directe respiciunt finem ultimum totius humanae vitae, ideo perseverantia in hoc sensu dicitur *continua exercitatio operis virtuosi per totam vitam humanam*. Quam distinctionem ita clare proponit S. Doctor: «Nomen perseverantiae quandoque sumitur pro *habitu* quo quis *eligit* perseverare, quandoque autem pro *actu* quo quis *perseverat*»[3].

Haec autem *actualis perseverantia subdividitur* in *imperfectam et materialem tantum seu temporalem*, quae plus minusve perdurat in executione boni operis, non tamen usque ad finem vitae *inclusive*; et *perfectam seu finalem*, quae usque ad finem vitae *inclusive* perdurat in bono opere exequendo.

[1] II-II, 136, 5.
[2] II-II, 137, 4.
[3] II-II, 137, 1 ad 2, Cf. *IV Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 4, qla. 1.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Et *haec iterum est duplex:* quaedam *mere passiva,* quae est conservatio gratiae usque ad finem vitae inclusive *absque ulla cooperatione ex parte perseverantis,* ut in parvulis baptizatis decedentibus et in perpetuo amentibus baptizatis; alia vero est *quodammodo activa,* quae nempe includit *cooperationem ex parte perseverantis* per executionem operum virtuosorum usque ad terminum vitae *inclusive.*

Quae quidem denique, *ex parte durationis* in hoc opere virtuoso exercendo, potest esse duplex, nempe *brevis et longa seu proprie diuturna,* prout ab ultima iustiticatione usque ad mortem inclusive *longum* aut *breve tempus* intercedit.

Simon Tornacensis, nondum plane cognoscens philosophiam aristotelicam, non admittit aliam perseverantiam nisi *actualem,* sicut ceteroquin facerat Augustinus. «Perseverantia —inquit— nec est virtus nec opus virtutis, sed est operum vel virtutum *continuatio,* et vere dici potest theologica ratio vel si mavis *circumstantia* virtutis vel operis»[1]. Et distinguit perseverantiam duplicem, *consummationis seu consummantem et continuationis seu continuantem* quae coincidit cum *longa et brevi*[2].

Sic autem sumendo perseverantiam *pro actu perseverantiae consummato,* «nominat *actum* virtutis continuatum usque ad finem»[3], et definitur a S. Thoma: «continuatio boni usque ad finem vitae»[4], et a S. Bonaventura: «*continua permanentia in bono usque ad finem vitae*»[5]. Quae coincidit cum ea quam tradit S. Augustinus: «qua *in Christo* perseveratur usque *in finem*»[6]. Et a theologis modernis solet definiri: «coniunctio status gratiae cum termino vitae».

Patet autem quod hic loquimur *de perseverantia perfecta vel simpliciter dicta,* quae dicitur *perseverantia finalis,* non

---

1 SIMON TORNACENSIS, *Op. cit.*, disp. 24, q. 1, p. 78, 7-9.
2 *Ibidem*, q. 2, p. 79, 14-16.
3 S. THOMAS, II-II, 137, 2 ad 3.
4 I-II, 109, 10.
5 S. BONAVENTURA, *II Sent.*, dist. 43, art. 2, q. 2, edit. cit. II, p. 990.
6 S. AUGUSTINUS, *De dono perseverantiae*, cap. 1, n. 1, ML. 45, 995.

autem de perseverantia imperfecta vel secundum quid, quae solum dicit *longam* temporis durationem in exercitio boni, de qua locuti sumus articulo praecedenti, et ad quam alludit S. Augustinus quando scribit: «Attendat sanctitas vestra *quid sit perseverare clamando.* Dicam quod multi mecum experti sunt in nomine Christi, non enim cessat Ecclesia tales parere. Cum quisque christianus coeperit bene vivere, fervere bonis operibus mundumque contemnere, in ipsa novitate operum suorum patitur reprehensores et contradictores, frigidos christianos. Si autem *perseveraverit* et eos superaverit *perdurando* et non defecerit a bonis operibus, iidem ipsi iam obsequentur qui ante prohibebant. Tandiu enim corripiunt et perturbant et vetant quamdiu sibi cedi posse praesumunt; si autem victi fuerint *perseverantia* proficientium, convertunt se, et dicere incipiunt: magnus homo, sanctus homo, felix cui Deus concessit»[1]. Et hanc vocat perseverantiam *sui temporis,* aliam vero perseverantiam *finalem*[2].

Divisio ergo persevantiae sic *schematice* exprimi potest:

PERSEVERANTIA:

I) *Improprie* dicta.

II) *Proprie* dicta:
- A) *potentialis:* virtus perseverantiae.
- B) *Actualis:*
  - a) *imperfecta,* materialis, *temporalis:* sui temporis (Augustinus) vel continuationis (Simon Tornacensis).
  - b) *perfecta,* finalis (Augustinus), consummationis (Simon Tornacensis):
    - 1) mere *passiva.*
    - 2) quodammodo *activa:*
      - α) brevis,
      - β) longa seu diuturna.

---

1 S. AUGUSTINUS, *Sermo 88 de verbis Evangelii*, cap. 17, n. 18, ML. 38, 548.
2 *De dono perseverantiae*, cap. 1, n. 1, ML. 45, 994.

567. c) *Differentia perseverantiae finalis ab aliis donis divinae gratiae.* Differt autem perseverantia finalis tum a dono confirmationis in gratia seu in bono tum a dono impeccantiae, tum a dono impeccabilitatis.

A dono quidem *confirmationis in gratia*, quia haec confirmatio importat conservationem status gratiae *ab initio eius usque ad terminum vitae inclusive*, quod quidem potest esse aut per *totam* vitam, ut de Beata Virgine, aut per *partem* vitae, ut de Apostolis post Pentecostem creditur; at perseverantia finalis formaliter importat solum conservationem gratiae *in articulo mortis*, et ita se habet ad confirmationem in gratia *sicut pars formalis ad totum.*

A dono etiam *impeccantiae*, quae proprie loquendo importat carentiam *de facto* peccatorum *personalium, etiam venialium;* et ideo addit aliquid ad confirmationem in gratia, quae potest esse cum peccatis *venialibus*. Unde Beata Virgo proprie loquendo habuit *impeccantiam per totam vitam*, dum Apostoli post Pentecostem habuerunt solam confirmationem in gratia, quae est impeccantia quaedam relativa.

Denique *impeccabilitas* importat impossibilitatem peccandi quocumque genere peccati, scilicet originalis, mortalis et venialis, sicut fuit in Christo Iesu et modo est in beatis animabus et ita est quid maius quam simplex impeccantia.

Consequneter, inter ista dona habetur sequens ordo a maiori ad minus: impeccabilitas, impeccantia, confirmatio in bono, perseverantia finalis. Impeccabilitas dicitur de solo Christo Iesu et de beatis in coelo; impeccantia dicitur de Beata Virgine, cum in terris degeret; confirmatio in bono, de Apostolis post Pentecostem et forte de quibusdam sanctis exceptionalibus; perseverantia vero finalis dicitur de omnibus qui salvantur seu de omnibus praedestinatis.

Sensus ergo articuli est: utrum ad perseverantiam *finalem* requiratur nova gratia ultra gratiam habitualem.

B. *Divisio quaestionis*

568. Quia perseverantia finalis potest esse duplex, scilicet potentialis et insuper actualis, ideo quaestio est duplex: prima, utrum ad perseverantiam finalem *mere potentialem* requiratur in homine iusto nova gratia ultra gratiam habitualem; secunda, utrum ad perseverantiam finalem *actualem* requiratur nova gratia ultra gratiam habitualem.

§ II
DE NECESSITATE GRATIAE AD PERSEVERANTIAM FINALEM MERE POTENTIALEM

569. Non loquimur de perseverantia finali secundum meram potentiam logicam, sed secundum veram potentiam *realem et subiectivam et expeditam*, eo fere modo quo habens de facto potentiam visivam potest videre et qui habet *habitum operativum* potest operari.

Hac ergo in re est *duplex haeresis* opposita: ex una parte, *pelagiani* docebant potentiam perseverandi non provenire ex gratia, neque actuali neque habituali, sed ex solo libero arbitrio, et consequenter affirmabant nullam gratiam esse necessariam ad perseverantiam finalem; ex alia vero, *calvinistae et iansenistae* affirmant perseverantiam finalem pro non praedestinatis esse *penitus impossibilem*, etiam secundum gratiam, et consequenter *non dari perseverantiam finalem mere et vere potentialem*[1].

In medio autem exstat doctrina Ecclesiae, quae contra pelagianos docet necessitatem gratiae habitualis ad perseverantiam finalem *mere et vere potentialem potentia reali et subiectiva;* et contra protestantes y semiprotestantes tenet gra-

[1] Cf. Jaroszeiviez, *De dono perseverantiae finalis*, Kielciis 1932, p. 66-70.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

tiam virtutis perseverantiae dare vires sufficientes ad finalem perseverantiam, et consequenter quod iustus habet veram et realem potentiam perseverandi usque ad mortem et salvus fieri.

570. conclusio: *Ad perseverantiam finalem mere et vere potentialem requiritur et sufficit gratia habitualis una cum gratia actuali sufficienti.*

571. *Probatur.* Qui habent habitum perseverantiae infusae, et gratias actuales sufficientes quibus illo habitu uti possunt si voluerint, *possunt vere* perseverare usque ad finem. Atqui omnes iusti habent habitum perseverantiae infusae una cum gratiis sufficientibus quibus uti possunt illo habitu si volunt. Ergo omnes iusti *possunt vere* perseverare usque ad finem, si volunt. Et ita omnibus iustis datur perseverantia finalis *vere et mere potentialis.*

Maior constat; *quia ad veram potentiam realem et subiectivam* perseverandi usque ad finem, duo comulative requiruntur, scilicet *virtus infusa perseverantiae,* quae, utpote habitus supernaturalis operativus dat *simpliciter posse* perseverare in actu primo, quia virtutes infusae se habent *loco potentiae;* et *concursus Dei supernaturalis generalis,* qui est gratia actualis sufficiens, qua potest ille qui habet habitum perseverandi, prorrumpere in actum perseverandi, si vult.

Minor autem patet *quantum ad collationem virtutis infusae perseverantiae,* ex eo quod omnes virtutes infusae infunduntur una cum gratia sanctificante in animam iusti, cum qua necessario connectuntur, et ideo in ipsa gratia habituali virtualiter continetur virtus infusa perseverantiae. Unde S. Thomas ait: «*perseverantia* (=virtus) *simul cum gratia infunditur,* sicut et continentia, *et ceterae virtutes*» [1]. *Quantum vero ad gratias actuales sufficientes* quibus homo iustus *uti* possit

[1] I-II, 109, 10.

virtute perseverandi, clare etiam apparet; nam Concilium Arausicanum II ait: «Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia, *omnes* baptizati, Christo auxiliante et cooperante, *quae ad salutem animae pertinent, possint* et debeant, si fideliter laborare voluerint, *adimplere*» [1], et tamen constat quod non omnes accipiunt gratias actuales efficaces ad perseverandum, quia non omnes de facto perseverant: «Deus namque sua gratia *semel iustificatos* non desinit, nisi ab eis prius deseratur» [2]; «Deus enim nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut *coepit* opus bonum, ita *perficiet,* operans velle et perficere» [3].

Similiter dicitur in *Sacris Litteris.* «Si vis ad vitam ingredi, *serva mandata*» [4], idest si vis salvari et consequenter perseverare usque ad finem, sine qua perseverantia nullus salvari potest. Iam vero *omnibus iustis datur gratia sufficiens ad servanda omnia mandata,* quia Ecclesia anathemate damnat eos qui dicunt «Dei praecepta homini iustificato ad observandum esse impossibilia, nam Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis et adiuvat ut possis» [5]. Et Innocentius X damnavit veluti haereticam sequentem propositionem Iansenii: «Aliqua Dei praecepta hominibus iustis volentibus et conantibus, secundum quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant» [6].

Et hoc idem important *exhortationes ad perseverandum,* quae in Sacris Litteris iustis porriguntur: «Esto fidelis usque ad mortem et dabo tibi coronam vitae» [7]; «*tene quod habes,* ut nemo accipiat coronam tuam» [8]; «quapropter, fra-

[1] Concilium Arausicanum II, Denz. 200.
[2] Concilium Tridentinum, Ses. 6, cap. 11, Denz. 804.
[3] *Ibidem,* cap. 13, Denz. 806.
[4] *Mtt.* 19, 17.
[5] Concilium Tridentinum, Ses. 6, cap. 11, Denz. 804. Cf. et can. 18, Denz. 828.
[6] Innocentius X, *Cum occasione,* Denz. 1092.
[7] *Apoc.* 2, 10.
[8] *Apoc.* 3, 11.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

tres, magis satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis: *haec enim facientes, non peccabitis aliquando*»[1]. Et Christus discipulis suis: «*manete* in me et ego in vobis... *manete* in dilectione mea»[2]. Unde et in Isaia legimus: «Dixit Sion: dereliquit me Dominus, et Dominus oblitus est mei. Numquid oblivisci potest mulier infantem suum ut non misereatur filio uteri sui? Et si illa oblita fuerit, ego tamen non obliviscar tui. Ecce in manibus meis descripsi te; muri tui coram oculis meis semper»[3]. Et idem indicat parabola de bono Pastore[4].

Quia ergo habitus perseverantiae de se stabilis est et durare potest usque ad mortem et potentiam realem et physicam dat habenti ut possit perseverare, et aliunde auxilium actuale sufficiens ad usum eius semper omnibus iustis praesto sit, manifeste sequitur omnes iustos ex ipso facto iustificationis, accipere potentiam realem perseverandi seu perseverantiam potentialem.

§ III
DE NECESSITATE GRATIAE AD PERSEVERANTIAM FINALEM ACTUALEM

572. In hoc puncto exstat specialiter positio *semipelagianorum*, iuxta quos perseverantia finalis *actualis* non pendet ex aliqua nova gratia speciali, sed ex solo libero arbitrio iustificati. «Quod autem dicit Sanctitas tua, neminem perseverare nisi perseverandi *virtute percepta*, hactenus accipiunt, ut quibus datur, inerti licet, *praecedenti tamen proprio arbitrio tribuatur*... Nolunt autem ita hanc perseverantiam praedicari ut non vel *simpliciter emereri vel emitti contumaciter* possit. Nec ad incertum voluntatis Dei deduci se volunt, ubi

[1] *II Petr.* 1, 10.
[2] *Ioan.* 15, 4, 9.
[3] *Isaias*, 49, 14-16.
[4] *Ioan.* 10, 11-16.

eis quantum putant, *ad obtinendum vel admittendum*, evidens est *qualecumque initium voluntatis*»[1].

Negabant autem differentiam adiutorii *sine quo non* (=gratiae sufficientis) et adiutorii *quo* (=gratiae efficacis) S. Augustini; et ideo putabant eamdem esse gratiam quae data fuit Adamo ad perseverandum et tamen non perseveravit, et quae datur modo iustis revera perseverantibus, *cum hac sola differentia*, quod in Adamo erat *solum adiuvans et non sanans, in nobis* vero est *simul sanans et consequenter adiuvans*. «Ceterum quidquilibet donatum sit praedestinatis, id *posse et amitti et retineri propria voluntate* contendunt; quod tunc falsum esset, si verum putarent eam quosdam perseverantiam percepisse, ut nisi perseverantes esse non possint»[2].

Differentia ergo inter perseverantes de facto et non perseverantes, non oritur ex diverso auxilio gratiae, *sed ex diverso conatu liberi arbitrii*, neque proprie loquendo admittenda est praedestinatio veluti distincta a praescientia Dei, sed est *mera praescientia seu praevisio* boni et perseverantis usus liberi arbitrii.

Quam *semipelagianorum sententiam* uno verbo contraxit Augustinus dicens quod «Ii solum *initium fidei* et *usque ad finem perseverantiam* sic *in nostra* constituunt *potestate*, ut Dei dona esse non putent, *neque ad haec habenda atque retinenda Deum operari nostras cogitationes et voluntates*, cetera vero ipsum dare concedunt, cum ab illo impetruntur credentis fide»[3].

Itaque, iuxta semipelagianos, *nulla est differentia ex parte gratiae a Deo collatae iustis inter eos qui de facto perseverant et eos qui de facto non perseverant:* quod si pueris et perpetuo amentibus datur gratia qua salvantur, hoc est ex praevisio-

[1] *Epistola Hilarii ad Augustinum*, inter Epistolas S. Augustini, 226, n. 4, ML. 33, 1009.
[2] *Ibidem*, n. 6. ML. 33, 1010.
[3] S. Augustinus, *De dono perseverantiae*, cap. 17, n. 42, ML. 45, 1019.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

ne boni usus liberi arbitrii si ad aetatem adultam pervenissent aut ad perfectum usum rationis fuerint deducti.

In alio extremo est positio S. Augustini, iuxta quem datur *vera et proprie dicta praedestinatio*, qua certissime liberantur quicumque liberantur, eiusque medium est perseverantia finalis actualis, quae solis praedestinatis datur ex gratia speciali et efficacissima Dei. Neque invenitur differentia quoad hoc inter adultos et parvulos, sed totum hoc oritur ex liberrima et iustissima voluntate Dei qua quosdam misericorditer eligit, alios vero non eligit misericorditer, sed iuste derelinquit.

In medio autem inter istas duas extremas positiones voluerunt esse *quidam theologi*, et quidem *duplici sensu*. Quidam enim, qui dicuntur *infralapsarii*, distinguunt inter hominem ante lapsum, cui aequiparantur angeli, et hominem post lapsum; et putant donum perseverantiae actualis esse speciale beneficium et specialem gratiam *pro homine lapso tantum*, non vero pro homine innocenti et pro angelis: ita iansenistae et multi eorum qui dicuntur augustinenses. *Alii* vero distinguunt inter parvulos bapstizatos decedentes et adultos; et quidem in his, inter adultos decedentes *paulo post* ultimam eorum isutificationem, et eos qui *per longum tempus* gratiam habitualem servaverunt usque ad mortem; et putant pro parvulis et perpetuo amentibus et pro his qui cito moriuntur post acceptam ultimam iustificationem, donum perseverantiae actualis non esse gratiam specialem, quia cum sola gratia habituali et concursu generali possunt hoc breve tempus sine peccato transigere; pro aliis vero, qui longius conservare debent statum gratiae, est speciale auxilium requisitum. Ita Andreas de Vega et Duval.

A. *Pro homine lapso*

573. conclusio prima: *Perseverantia finalis activa tum continuationis per longum tempus, tum mere consummationis pendet ex speciali dono Dei seu ex gratia actuali efficaci.*

574. *Probatur prima pars* ex dictis articulo praecedenti. Nam haec perseverantia continuationis seu diuturna usque ad finem vitae, importat conservationem status gratiae per longum tempus. Atqui ex articulo praecedenti constat hominem iustum non posse diu seu per longum tempus operari bonum et vitare malum absque speciali auxilio gratiae actualis efficacis. Ergo a fortiori neque talem perseverantiam protrahere usque ad finem vitae, quae est summa et perfecta perseverantia.

575. *Secunda pars* (quod etiam requiritur specialis gratia actualis ad perseverantiam finalem mere consummantem, licet non sit materialiter per longum tempus) probatur:

576. a) *Auctoritate Ecclesiae:* «*Neminem*, etiam baptismatis gratia renovatum idoneum esse ad superandas diaboli insidias et ad vincendas carnis concupiscentias, nisi *per quotidianum adiutorium Dei perseverantiam bonae conversationis acceperit*»[1]. «Adiutorium Dei, *etiam renatis ac sanctis, semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare*»[2]. Ubi manifeste distingutt inter perseverantiam consummationis et perseverantiam continuationis et consummationis, et ad utramque requirit speciale adiutorium Dei.

Sed clarius *Concilium Tridentinum* expresse distinguit inter praeparationem ad iustificationem[3] et ipsam iustificationem[4]. Et post iustificationem, conceptis verbis distinguit inter incrementum iustificationis[5] et conservationem eius per observationem mandatorum Dei[6], a quibus etiam finali-

1 S. Coelestinus I, *Indiculo*, Denz. 132.
2 Concilium Arausicanum II, Denz. 183.
3 Concilium Tridentinum, Ses. 6, cap. 5 et 6, Denz. 797, 798.
4 *Ibidem*, cap. 7, Denz. 799.
5 *Ibidem*, cap. 10, Denz. 803.
6 *Ibidem*, cap. 11, Denz. 804.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

ter distinguit donum perseverantiae finalis[1]; et quidem sicut praeparationem ad gratiam attribuit gratiae actuali efficaci excitanti et adiuvanti, ita etiam incrementum eius et conservationem ipsius, et *speciali quodam modo* perseverantiam finalem. Unde ait: «Similiter de perseverantiae munere, de quo scriptum est: qui perseveraverit usque ad finem, hic salvus erit; quod quidem *aliunde haberi non potest nisi ab eo* qui potest *eum qui stat, statuere, ut perseveranter stet,* et eum qui cadit restituere»[2]. Et postea appellat «*magnum* illud usque in finem perseverantiae *donum*»[3], et definit quod «si quis dixerit iustificatum... sine *speciali* auxilio Dei in accepta iustitia (de facto) *perseverare* posse... A. S.»[4]. Denique Concilium clare *excludit* perseverantiam finalem *a merito iustificati*, quia vitam aeternam, quam iusti per bona opera merentur, dicit esse *suo tempore a Deo reddendam,* «*si tamen* in gratia *decesserint*»[5], et «*si* bene agendo et divina mandata custodiendo, *usque in finem perseveraverant*»[6].

Ideo ergo Patres Tridentini in hoc convenerunt, ut dicerent quod «ad *conservandam* iustitiam requiritur *speciale auxilium* Dei et observantia mandatorum»[7]; nam, ut dicebatur in prima redactione decreti de iustificatione, «non modo illa ipsa gratia iustificationis, *sed etiam ipsa perseverantia in ipsa gratia, Dei donum est*»[8].

Quae quidem Ecclesiae doctrina manifestatur etiam *in lege orandi*. Orat enim Ecclesia: «Familiam tuam, quaesumus, Domine, *continua pietate* custodi, ut quae *in sola spe gratiae coelestis* innititur, tua *semper protectione muniatur*»[9]. *Rogat etiam «piae conversationis augmentum et divinae propi-*

[1] *Ibidem*, cap. 13, Denz. 806.
[2] *Ibidem*, cap. 13, Denz. 806.
[3] *Ibidem*, can. 16, Denz. 826.
[4] *Ibidem*, can. 22, Denz. 832.
[5] *Ibidem*, cap. 16, Denz. 809; et can. 32, Denz. 842.
[6] *Ibidem*, can. 26, Denz. 836.
[7] CONCILIUM TRIDENTINUM, *Acta*, edit. cit. t. V, n. 158, p. 380, 34-35.
[8] *Ibidem*, n. 160, p. 389, 35-36.
[9] *Dominica IV post octavam Epiphaniae.*

tiationis continuum auxilium»[1]; *perseverantem* in divina voluntate *famulatum*[2]; propitiationem *perpetuuam*[3]; miserationem *continuatam*[4]. Postulat etiam a Deo «salutis *exitum*»[5]. Quotidie etiam orat: «Sancta María, mater Dei, ora pro nobis peccatoribus, *nunc et in hora mortis nostrae»;* «tu nos ab hoste protege, et *hora mortis suscipe*». Habetur quoque Missa quaedam votiva *pro agonizantibus et ad postulandam bonam mortem:* «Quaesumus clementiam tuam, Omnipotens Deus, ut per huius virtutem sacramenti nos famulos tuos *gratia tua confirmare digneris, ut in hora mortis nostrae non praevaleat contra nos adversarius, sed cum angelis tuis transitum habere mereamur*»[6].

Sed specialiter considerandum est *Rituale Romanum* ubi loquitur de visitatione infirmorum et de modo iuvandi morientes et commendandi eorum animas. In rubricis dicitur quod Parochus in primis «spiritualem aegrotantium curam suscipiat, *omnemque diligentiam* in eo ponet, ut *in viam salutis eos dirigat atque a diabolicis insidiis salutarium adiuventorum praesidio defendat ac tueatur*»[7]. Et pro eo rogare debet: «*Salvum* fac servum tuum, Deus meus, sperantem in te; *mitte* ei, Domine, *auxilium de sancto;* et de Sion *tuere eum: nihil proficiat inimicus in eo*, et filius iniquitatis *non apponat nocere ei:* esto ei, Domine, *turris fortitudinis, a facie inimici*»[8]. Hortari etiam debet morientes ut dicant: «in te, Domine, speravi, non confundar in aeternum; Deus *in adiutorium meum intende;* Domine, ad adiuvandum me festina; esto mihi, Domine, in Deum *protectorem;* in manus tuas, Domine,

[1] *Feria III infra hebdomada IV Quadragessimae.*
[2] *Feria III infra hebd. Passionis.*
[3] *Dominica XII post octavam Trinitatis.*
[4] *Dominica XIII post octabam Trinitatis.*
[5] *In Festo Pentecostes, sequentia Veni, Sancte Spiritus.*
[6] *Missa ad postulandam gratiam bene moriendi, postcommunio.*
[7] *Rituale Romanum*, tit. V, cap. 4, n. 6, edit. Romae 1925, p. 172.
[8] *Ibidem*, p. 175.

commendo spiritum meum; Domine Iesu, *suscipe* spiritum meum»[1]. «*A mala morte, libera eum, Domine*»[2].

Orat sacerdos super morientem: «Ignores omne quod horret in tenebris, quod stridet in flammis, quod cruciat in tormentis. Cedat tibi teterrimus Satanas cum satillitibus suis; in adventu tuo te, comitantibus angelis, contremistat, atque in aeternae noctis chaos immane diffugiat. Exsurgat Deus, et *dissipentur inimici eius*, et fugiant qui oderunt eum a facie eius; sicut deficit fumus deficiant, sicut fluit cera a facie ignis sic pereant peccatores a facie Dei, et iusti epulentur et exsultent in conspectu Dei. Confundantur igitur et erubescant omnes tartareae legiones, et ministri Satanae *iter tuum impedire non audeant. Liberet te* a cruciatu Christus, qui pro te crucifixus est; *liberet te* ab aeterna morte Christus, qui pro te mori dignatus est; *constituat te* Christus Filius Dei vivi intra paradisi sui semper amoena virentia et inter oves suas te verus ille pastor agnoscat; ille ab omnibus peccatis tuis *te absolvat* atque ad dexteram suam in electorum suorum *te* sorte constituat»[3].

«Domine Iesu, qui per os prophetae dixisti: in caritate perpetua dilexi te, ideo attraxi te miserans... *salva animam eius in hac hora exitus sui; apere ei ianuam vitae et fac eum gaudare cum sanctis tuis in gloria aeterna*»[4].

Et addunt rubricae: «Cum *tempus exspirandi* institerit, tunc *maxime ab omnibus* circumstantibus, flexis genibus, *vehementer orationi instandum est.* Ipse vero moriens, si potest, dicat, vel si non potest, assistens sive sacerdos pro eo clara voce pronuntiet: Iesu, Iesu, Iesu»[5].

Et in ipsa Scriptura habetur oratio: «*perfice gressus meos* in semitis tuis, *ut non moveantur vestigia mea*»[6]; et: «*ne*

[1] *Ibidem*, p. 191.
[2] *Ibidem*, p. 198.
[3] *Ibidem*, p. 201.
[4] *Ibidem*, p. 224.
[5] *Ibidem*, p. 225.
[6] *Psalm.* 16, 15.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

proiicias nos in tempore senectutis; cum defecerit virtus nostra, *ne derelinquas nos*, Domine»[1]. Quae verba, cum cantarentur in Completorio, tempore Quadragessimae, imbrem piarum lacrimarum provocabant in S. Thoma, ut narrant eius biographi[2].

Dicamus ergo cum Augustino: «*Cur autem perseverantia ista poscitur a Deo, si non datur a Deo?* An et ista *irrisoria petitio* est, cum id ab eo petitur, quod scitur non ipsum dare, sed ipso non dante esse in hominis potestate, sicut *irrisoria* est etiam illa *gratiarum actio*, si ex hoc gratiae aguntur Deo, quod non donavit ipse, nec fecit?»[3].

577. b) Accedunt etiam plura *Scripturae testimonia.* «Qui *perseveraverit* usque in finem, hic *salvus erit*»[4]. «Ego *rogavi* pro te ut *non deficiat fides tua*»[5]; «Pater sancte, *serva eos in nomine tuo* quos dedisti mihi, ut sint unum sicut et nos unum sumus»[6].

Specialiter *Paulus* ait: «Qui *coepit* in vobis opus bonum, *perficiet usque in diem Christi Iesu*»[7], «*ipse Deus Pater sanctificet vos per omnia, ut integer spiritus vester, et anima et corpus sine querela in adventu Domini nostri Iesu Christi servetur*»[8]; «*nihil vobis desit in ulla gratia* expectantibus *revelationem Domini nostri Iesu Christi*, qui et *confirmabit vos usque in finem sine crimine in die adventus* Domini nostri Iesu Christi»[9]. «Deus Pater noster exhortetur corda vestra, et *confirmet in omni opere et sermone bono*»[10].

[1] *Psalm.* 70, 9.
[2] Calo, Vita S. Thomae, edit. Prummer, n. 16, p. 36; Toco, cap. 29, p. 103; Guidonus, n. 25, p. 193.
[3] S. Augustinus, *De dono perseverantiae*, cap. 2, n. 3, ML. 45, 996.
[4] *Mtt.* 10, 22; 24, 13.
[5] *Luc.* 22, 32.
[6] *Ioan.* 17, 11.
[7] *Phil.* 1, 6.
[8] *I Tes.* 5, 23.
[9] *I Cor.* 1, 7-8.
[10] *II Tes.* 2, 16-17.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Et Petrus: «Deus omnis gratiae, qui vocavit nos in aeternam gloriam suam in Christo Iesu, modicum *passus* ipse *perficiet, confirmabit solidabitque*» [1].

Et in I Paralip., 29, 18: «Custodi *in aeternum* hanc voluntatem cordis eorum».

578. c) *Patres* quoque hoc idem saepe testantur. Augustinus hoc luculenter ostendit ex expositione orationis dominicae facta a S. Cypriano [2]; qua relatione peracta, concludit Augustinus: «Si ergo alia documenta non essent, *haec dominica oratio nobis* ad causam gratiae, quam defendimus, *sola sufficeret; quia* nihil *nobis reliquit, in quo tamquam in nostro gloriemur... A quo enim, nisi ab illo accipimus,* a quo iussum est ut *petamus?* Prorsus in hac re non operosas disputationes exspectat Ecclesia, sed attendat quotidianas orationes suas. Orat, ut increduli credant: Deus ergo convertit ad fidem; orat ut credentes *perseverent:* Deus ergo donat *perseverantiam* usque in finem. Haec Deus facturum esse praescivit; ipsa est praedestinatio sanctorum, quos elegit in Christo ante constitutionem mundi ut essent sancti...» [3].

Idem etiam Augustinus super illud Psalmi 139: «Domine, Domine, virtus salutis meae» egregie scribit: «Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit. Attendit iste et timuit et abundantia iniquitatum turbatus, respexit spem; quia qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit. Extendit se perseverare, et vidit longam viam; et quia *perseverare magnum est et difficile,* ipsum *oravit* ad perfectionem perseverantiae suae, a quo illi iussum est ut perseveraret. Certe salvus ero, si perseveravero usque in finem; sed perseverantia ad *virtutem* pertinet, ut merear salutem: *tu es virtus salutis*

[1] *I Petr.* 5, 10.
[2] S. Augustinus, *De dono perseverantiae,* cap. 2, n. 4-12, ML. 45, 999-1000.
[3] *De dono perseverantiae,* cap. 7, n. 15, ML. 45, 1001.

meae, tu me facis perseverare, ut perveniam ad salutem. Domine, Domine, virtus salutis meae» [1].

579. d) Accedit denique *ratio theologica multiplex.*

α) *A priori,* ex propria causa eius. Perseverantia finalis in gratia nequit provenire sicut ex *propria* causa ex eo quod est *commune* perseverantibus de facto et non perseverantibus, sed ex eo quod est *proprium solis perseverantibus de facto,* quia proprius effectus nequit provenire ex causa communi et indifferenti, sed ex causa propria et determinata. Atqui tum gratia habitualis, tum liberum arbitrium, sunt quid *commune* perseverantibus et non perseverantibus de facto, quia «multis datur gratia, quibus non datur perseverantia in gratia» [2]. Ergo perseverantia finalis actualis non procedit ex sola gratia habituali neque ex solo libero arbitrio cum gratia habituali.

Ergo provenire debet sicut ex propria causa *ex gratia actuali.* At non ex gratia *mere sufficienti,* quia ex hac provenit solum *potentia* perseverandi, *non actus* perseverandi, ut supra dictum est. Ergo provenire debet ex gratia actuali *efficaci.* Sed rursus, non ex quacumque gratia efficaci, quia etiam haec gratia datur non perseverantibus finaliter, pro tempore quo perseverant operando bonum et vitando malum. Ergo provenire debet ex gratia *efficaci* quae facit praecise *mori in statu gratiae et pervenire ad aeternam beatitudinem;* et haec est gratia efficax quae respondet proprie *praedestinationi veluti propria eius executio.* Ergo homo iustus indiget ad perseverandum *speciali* gratia efficaci respondenti *speciali* providentiae supernaturali, quae est praedestinatio; et ideo *haec* gratia efficax *solis* praedestinatis datur, quia omnes et soli praedestinati sunt qui *de facto* perseverant finaliter in statu gratiae. Unde et Concilium Tridentinum reducit expresse

[1] *In Psalm. 139,* n. 11, ML. 37, 1809.
[2] S. Thomas, I-II, 109, 10.

perseverantiam finalem actualem ad arcanum mysterium divinae *praedestinationis* et gratuitae omnino electionis ad gloriam[1]. Est ergo gratia perseverantiae executio pradestinationis.

580 β) *A posteriori*. Ad perseverantiam finalem duo *commulative* requiruntur, scilicet conservatio status gratiae et mors. Atqui neutrum est in plena potestate liberi arbitrii iustificati, sed *in solo Deo*. Ergo perseverantia finalis actualis pendet ex solo Deo sicut ex propria causa, et non ex nobis.

Maior constat ex notione perseverantiae actualis, quae est coniunctio mortis cum statu actuali gratiae.

Minor autem probatur quantum ad utramque partem.

Primo, non est in plena potestate hominis iustificati conservare statum grataie usque ad mortem inclusive. Ut homo iustus plene possit conservare gratiam suam usque ad mortem inclusive, deberet esse in *plena* eius potestate *se immobiliter in bono statuere non solum quoad velle, sed etiam quoad perficere seu exequi*. Atqui homo iustus non potest plene se in bono immobiliter statuere tum quoad velle tum quoad perficere seu exequi; non quoad *velle* quia *in statu viae* liberum arbitrium humanum est *semper* essentialiter *vertibile* in bonum et in malum nisi in illis qui *donum impeccabilitatis* acceperunt, et hi non sunt omnes iusti neque omnes praedestinati ut patet ex dictis; neque minus adhuc quoad *perficere seu exequi*, quia portamus thesaurum gratiae in vasis fictibilibus, et quia, ut experientia constat, «plerumque cadit in potestate nostra *electio*, non autem *executio*»[2], secundum illud: «*velle* adiacet mihi, *perficere* autem non invenio»[3]. Unde Augustinus: «Deus est enim —inquit— qui operatur in nobis et velle et operari pro bona voluntate. Nos

[1] Concilium Tridentinum, Ses. 6, cap. Denz. 805.
[2] S. Thomas, II-II, 137, 4.
[3] *Rom.* 7, 18.

ergo volumus, sed Deus in nobis operatur et velle; nos ergo operamur, sed Deus in nobis operatur et operari pro bona voluntate. Hoc nobis expedit et credere et dicere; hoc est pium, hoc verum, ut sit humilis et submissa confessio, et detur *totum* Deo. Cogitantes *credimus*, cogitantes *loquimur*, cogitantes *agimus* quidquid agimus; quod autem attinet ad pietatis viam et verum Dei cultum *non sumus idonei cogitare aliquid tamquam ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Non est enim* —sunt verba Ambrosii in De fuga saeculi, cap. 1— *in potestate nostra cor nostrum et nostrae cogitationes*»[1].

Secundo, non est in plena potestate nostra momentum mortis determinare, quia solus Deus, qui dedit nobis vitam, creando animam nostram, est dominus vitae et mortis. Unde S. Thomas energice dicit: «ad *solum Deum* pertinet *iudicium mortis et vitae*, secundum illud Deut. 32, 39: ego occidam et vivere faciam»[2]. Nec enim posset quis sibi libere determinare momentum morsis, *nisi occidendo seipsum*, et hoc umquam licet. Propter quod idem S. Doctor scribit: «nulli licet seipsum occidere ob timorem ne consentiat in peccatum, quia non sunt facienda mala ut veniant bona, vel peccatum, quia non sunt facienda mala ut veniant bona, vel ut vitentur mala, praesertim minora et minus certa. Incertum est enim an aliquis in futurum consentiat in peccatum; potens est enim Deus hominem, quacumque tentatione supervenientе, liberare a peccato»[3].

Ex utraque ergo parte deficit plena potestas hominis iustificati ut se immobiliter statuat in bono; et ideo *a fortiori sequitur demonstratio minoris*, quia ad eam sufficeret ut una ex duabus conditionibus deficiat. Propter quod Concilium Tridentinum expresse docet quod solus Deus est «qui potens est eum, qui stat, *statuere ut perseveranter stet*», sicut solus

[1] S. Augustinus, *De dono perseverantiae*, cap. 13, n. 33, ML. 45, 1012.
[2] S. Thomas, II-II, 64, 5.
[3] *Ibidem*, ad 3.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Deus est qui potens est «eum qui cadit restituere»[1], quasi utrumque aequiparando.

Haec autem gratia divina, qua homo adultus active perseverat finaliter, non stat in aliquo indivisibili, sed quandoque *plura complectitur,* licet summum sit *interius* fortificare et statuere voluntatem ut in bono immobiliter perseveret. Quam veritatem optime expressit Medina his verbis: «Hoc divinum donum in particulari non semper est unius generis, sed est multiplex atque varium. In communi est quaedam particularis providentia, qua Deus custodit atque fovet eos qui perseveraturi sunt, qui est praecipuus effectus praedestinationis: quae providentia efficit ut quibusdam ex perseveraturis Deus conferat per specialem concursum maiores vires tempore quo occurrunt tentationes; quosdam alios, antequam veniant tentationes Deus sua particulari providentia adiuvat bonis consiliis; aliis vero aufert occasiones peccandi; alios autem per particularem hanc providentiam eripit e vita, ne malitia immutaret sensum eorum. De hac particulari providentia intelligitur illud: oculi Domini super iustos et aures eius in preces eorum (Psalm. 33, 16), et illud: qui vos tangit, tangit pupilam oculi mei (Zach. 2, 8), et illud: angelis suis, Deus, mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis (Psalm. 90, 11)»[2].

581. Huiusmodi ergo gratia *actualis efficax,* immo efficacissima, perseverantiae finalis, est:

Ex parte gratiae conservandae: 1) impediens tentantes ne tentent; 2) praeparans tentatum ad resistendum; 3) adiuvans sua gratia ad tentationes iam exortas repellendas et vincendas; 4) firmans et tenens voluntatem iusti ne rursus cadat.

Ex parte hominis perseverantis: 1) tollens usum rationis tempore oportuno; 2) tollens vitam apto tempore.

---

[1] Concilium Tridentinum, Ses. 6, cap. 13, Denz. 806.
[2] B. Medina, *h. l.,* ad 4 arg., p. 803 b.

582. Conclusio secunda: *Perseverantia actualis finalis mere passiva est magnum donum Dei, pendens ex speciali gratia actuali Dei.*

583. *Probatur.* Haec perseverantia actualis mere passiva convenit pueris baptizatis ante usum rationis decedentibus et perpetuo amentibus baptizatis, et consistit in morte, durante statu gratiae, ante usum rationis personalis. Atqui mors ista iusti ante usum rationis personalis est *speciale donum,* dicente Scriptura: «placens Deo raptus est dilectus, et vivens inter peccatores translatus est, *raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius, aut ne fictio deciperet animam eius...;* placita enim erat Deo anima illius; *propter hoc properavit educere illum de medio iniquitatum...,* quoniam gratia Dei et misericordia est in sanctos eius, et respectus in electos illius»[1].

Quem locum Patres intelligunt speciale donum Dei, quod est perseverantia finalis, specialiter S. Augustinus, qui exinde confutat semipelagianos, nec isti poterant se liberare ab urgentia Augustini nisi negando canonicitatem libri Sapientiae[2]. Unde merito concludit S. Augustinus: «Tantum Deus fidei praestitit gratiam ut mors, quam vitae constat esse contrariam, *instrumentum* fieret per quod transiretur ad vitam»[3].

Et *ratio* etiam suffragatur. Nam providentiae speciali respondet ex parte Dei gratia specialis. Atqui praedestinatio est providentia specialissima Dei erga praedestinatos, cui respondet perseverantia finalis veluti propria executio seu proprius effectus. Ergo etiam pro parvulis et amentibus ante usum rationis decedentibus in gratia, haec finalis perseve-

---

[1] *Sap.* 4, 10-11, 14-15.
[2] Cf. S. Augustinum, *De praedestinatione Sanctorum,* cap. 14, nn. 26-29, ML. 44, 979-981; *Epistola 226,* n. 4 in fine (Hilarii ad Augustinum), ML. 33, 1009.
[3] *De Civitate Dei,* lib. XIII, cap. 4, in fine. ML. 41, 379.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

rantia mere passiva est specialissimum donum Dei. Prima ergo ratio pro perseverantia activa, valet etiam pro passiva parvulorum.

Huiusmodi ergo gratia actualis efficax perseverantiae passivae, est: 1) ex sola gratia operante Christi redemptoris; 2) impedit possibilitatem peccandi, non conferendo usum rationis; 3) conferens mortem antequam peccatum surgere possit.

B. *Pro angelis et homine innocenti*

584. conclusio: *Perseverantia finalis activa pro bonis angelis perseverantibus est eiusdem rationis vel essentiae ac perseverantia finalis activa hominum reparatorum finaliter active perseverantium, et consequenter indiget speciali auxilio efficaci Dei ad finaliter active perseverandum.*

585. *Probatur.* Ubi est idem finis ultimus obtinendus, et eadem gratia Dei per quam obtinetur, et eadem praedestinatio Dei qua efficaciter et infallibiliter ordinantur et diriguntur in finem tam angeli quam homines, ibi eadem etiam specie vel essentia debet esse finalis perseverantia, quae ex his omnibus resultat. Atqui revera pro angelis et hominibus qui salvantur idem est finis utlimus, eadem divina filiatio, eadem providentia specialis seu praedestinatio. Ergo et eadem est essentialiter eorum perseverantia finalis activa.

Differentia quidem aliqua quae inter illos exsistit, est *mere materialis et psychologica*, sicut et relative ad gratiam et alias virtutes infusas, quae quodammodo recipiuntur ad modum recipientium, at formaliter sunt essentialiter idem.

Et in hoc sensu valent quae dicebat Augustinus quod primus homo et angeli acceperunt a Deo adiutorium *sine quo non* ad perseverandum, non vero adiutorium *quo*, idest, angeli peccatores acceperunt illud auxilium ad finaliter perseverandum et primus homo ad perseverandum in innocentia

accepta, at insuper angeli stantes et Adamus post lapsum acceperunt adiutorium *quo* finaliter perseverarent, quod est gratia efficax elicita a praedestinatione.

Sicut ergo relate ad actus *salutares* volendos vel exequendos per vires naturae, eadem erat conditio angelorum et hominum, ut vidimus articulo 2, *ita* etiam relate ad perseverantiam finalem eadem est ratio necessitatis gratiae specialis pro utrisque; quia sicut mors in statu actuali pendet ex solo Deo, ita etiam in statu innocentiae et pro angelis ultimum instans viae pendebat ex solo Deo, et nullo modo ex libera determinatione angeli vel hominis; et sic secunda ratio pro praedestinatione activa hominis lapsi prout respicit *velle*, plenum valorem habet pro istis; semper enim velle in statu viae tam in angelis quam in homine est variabile seu vertibile in bonum et in malum.

Quia ergo est gratia *elevans* et non mere sanans, egent illa sicut pro ceteris actibus salutaribus; nam actus perseverandi est maxime salutaris.

Huiusmodi ergo gratia actualis efficacissima est: 1) *impediens* vigorem aliorum angelorum tentantium; 2) *firmans et roborans* erorum voluntatem.

§ IV
SOLVUNTUR DIFFICULTATES

586. *Obiectio prima, et secunda.* Perseverantia aut est virtus aut dispositio quaedam minor virtute. Atqui homo iustus non indiget nova gratia ad habendas virtutes infusas vel dispositiones virtuosas correspondentes, quae sunt naturales sequelae gratiae, et simul tempore cum gratia infunduntur. Ergo homo iustus non eget nova gratia ad perseverantiam habendam.

587. *Respondetur. Distinguo mai.:* Perseverantia est virtus vel dispositio quaedam minor virtute, perseverantia

mere et vere potentialis, *concedo;* perseverantia actualis, quae est vera perseverantia finalis, *nego.*

Concedo min. et nego consequens et consequentiam.

Solutio patet ex dictis. Ad perseverantiam mere et vere potentialem, si consideretur ut in actu primo, sufficit gratia habitualis sola prout secum fert virtutes infusas; si vero consideretur *ut in actu secundo*, requirit insuper gratiam quamdam actualem communem onnibus iustificatis, quae est gratia sufficiens ad bene agendum et malum vitandum, non solum in ordine boni honesti, sed et in ordine boni salutaris. Sed ad perseverantiam finalem *actualem et effectivam*, ulterius requiritur gratia efficax specialis quae proprie respondet paredestinationi.

588. *Obiectio tertia.* Maius est donum quod Christus dat homini reparato quam donum Dei quod perdidit Adam peccando[1]. Atqui Adam peccando perdidit donum perseverantiae *potentialis*, quod a Deo in prima sui conditione acceperat. Ergo Christus homini reparato in ipsa reparatione plus restituere debet, scilicet non solum perseverantiam potentialem, sed etiam *actualem;* et sic ad perseverantiam finalem actualem homo reparatus non eget novo auxilio gratiae actualis.

589. *Respondetur. Distinguo mai.:* Maius est donum quod Christus restituit homini lapso et reparato quam quod Adam peccando amisit, extensive, *nego;* intensive, *subdistinguo:* pro omnibus reparatis, *nego;* pro quibusdam tantum, scilicet pro praedestinatis, *concedo*, praesertim in futura vita.

Concedo min. et nego consequens et consequentiam.

Revera donum quod Adam acceperat, transmittendum erat *omnibus* hominibus absque exceptione, sicut modo traducitur peccatum originale; donum vero Christi *de facto* solum datur iustificatis per Christum, qui non sunt omnes homines, licet ad omnes *possit* extendi. Et his quibus datur, datur saltem cum gratia sufficienti ut possint perseverare, sicut datum fuit primo parenti, cui tamen facilius erat cum tali gratia perseverare de facto quam nos modo possumus, porpter defectum concupiscentiae et aliorum vulnerum peccati, ut optime notat S. Doctor[1]. Unde ex hac parte, adhuc homo reparatus est in peiori conditione quam Adam innocens.

Sed homo reparatus *praedestinatus*, est in longe meliori conditine quia prae Adamo innocenti ad innocentiam conservandam, accipit gratiam efficacem ad finaliter active perseverandum. Quod quidem S. Doctor confirmat ex verbis Augustini: «Nunc autem per gratiam Christi, *multi* accipiunt et donum gratiae quo perseverare possunt, et *ulterius* datur quod perseverent de facto[2]. Et sic ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia.

Ex quibus omnibus apparet quanta sit necessitas gratiae Dei ut finem nostrum ultimum consequi de facto valeamus, et quam sapienter confutaverit S. Doctor naturalismum pelagianum.

FINIS

LIBRI PRIMI

¹ *Rom.* 5, 15.

¹ S. Thomas, I-II, 109, 10 ad 3.
² S. Augustinus, *De correptione et gratia*, cap. 12, n. 34, ML. 44, 937.

ST. LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES